صورت معقول و شورشیان نامعقول

از هبوط خودا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خودا



هیرش قادری

صورت‌معقول و شورشیان نامعقول

ازهبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا

هیرش (ذکریا) قادری

2022

فهرست مطالب

صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول کورد

روح آزاد بود اما خودآگاه نبود:

هگل در سـال ۱۸۰۷ پایان تاریخ را اعلام کرد که کوژووی تیز بین آن را بازگشـت به حیوانیت که من تمایل داریم آن را ابدانیت بنامم، نامید. نظریه‌ی ژرف پایان نظری تاریخِ هگل، در فوکویاما در حد ایدوئولوژی سیاست‌خارجی آمریکا تقلیل یافت که هانتینگتون به درستی آن را درک نادرستی از پایان ایدوئولوژی صورت‌بندی کرد نه تاریخ. نظریه‌ی پایان تاریخ که هاینریش‌هاینه به زبان ساده، آن را تضاد خدای مادربزرگش در آسـمانها و خدای هگل که خود وی اسـت، تلقی عامیانه‌ایی از آن را بیان کرد، در فیلسـوف تراژدی، به شـکل مرگ خدا و نیهیلیسـم بیان گردید که همچون پایان تاریخ هگل، آغازی نیز دارد. هایدگر که تمثیل غار را سـرآغاز فلسـفه‌سـیاسـی غرب تعریف کرد، نیهیلیسـم را نه حادثه‌ایی مدرن بلکه موتور محرکه‌ی تاریخ تبیین کرد. نیچه، این رویکرد را آپولون و ندای بازگشـت جاودانه به قبل از آن، یعنی دیونیزوس را سَر داد. فلسفه با نظریه‌ی کار مارکس و ذهن هوسرل و اراده‌ی قدرت نیچه به پایان خویش رسید که خالقان هستیی زمینی را به جای خدا نشاندند.

نظریه‌ی آزادی بدنی فوکو با واسـطه تبارشـناسـی نیچه و ایدوئولوژی مارکس که، هرگونه فلسـفه و حقیقتی صـورت‌بندی خاصـی از قدرت است و رانسیر که، دموکراسی و برابری را نه با فلسفه بلکه با کنش و، کل فلسفه‌سیاسی را انتظامی‌گری نام نهاد، پایان آغازی بود که هگل در ۱۸۰۷ آن را اعلام کرد. نظریه‌ی پایان تاریخ هگل بدون نظریه آغاز نیست که این آغاز سیاسی در مرز شرق و غرب با پادشاهی خدالاسالارانه ایران و نور زرتشت و فلسـفه‌ی یونان و اسـاطیر بین‌النهرین تحت عنوان دوره‌ی محوری و آغازگاه تمدن و تاریخ تبیین گشـته‌اسـت که نیچه با مفاهیم آپولون و دیونیزوس و ادعای دوسـتی مار و عقاب، به جنگ آن می‌رود. دنیای ماقبلِ آغاز تاریخ، با امپراتوری ایران و دین زرتشـت و فلسفه افلاطون و پیامبران و اساطیر بین‌النهرینی، به شر و شیطان و تاریکی و لویاتان ملقب گردید. با پایان تاریخ، لویاتانِ که دیگری یهوه و، شَـر بود، به لویاتان قراردادِاجتماعی هسـتی بخش آزادی و دموکراسـی تبدیل می‌شـود همانطور که شـیطانِ شـر و تاریکی، به مفیسـتوفلس آزادی‌بخش انسان از شر ظلم خدایان تغییر معنا یافت.

فیلسـوفان غرب: ژیژک، چامسـکی و والرسـتاین به تحسـین کوردسـتان غرب/روژاوا می پردازند. «روژاوا» نمادی از آزادی، زن و تمدن و دموکراسی، در برابر داعش، به همراه ترکیه و ایران، که نمایانگرِ ماقبل تمدن و مردسالاری و خداسالاری هستند، تعریف می‌شود. کوردستان، سایکس/پیکو، ضد تمدن فیلم جن‌گیر و وحشی کارل می(Durchs wilde Kurdistan)، به کوردستان مدینه‌ی فاضله‌ی چپهای دموکرات و امید پایان مدرنیته کاپیتالیستی تحول یافته‌است. آنچه در این نوشتار در پی پردازش آن هستیم، ارائه سنتزی از نظریه‌ی پایان تاریخ و ظهور عملی کورد یا به عبارت دیگر، صـورت‌معقول و سـیاسـی بخشـیدن به شـورشـیان نامعقول و اخلاقی کورد یا صـورت نظری دادن به صـورت سـمبلیک«بدن‌کامل/هه‌لپه‌رکی» و پدیدارشـناسـی هه‌لپه‌رکی؛ به شـکل مطلق، روح عینی، روح ذهنی، روح ذهنی عینی شـده و گسـست عینیت از ذهنیت در طول تاریخ است. پایان تاریخِ و مرگ خدا و بازگشت به ابدانیت، آغاز خیر گشتن کوردِ شًر شده‌است همانطور که آغاز آن، پایانِ کورد با القابِ غار جهالت و اهریمن و تیامات و شـیطان و شًر بود اما این آغاز و پایان، بدون هبوط و صـعودهای هه‌لپه‌رکی در طول تاریخ قابل درک نیسـت که در این تحقیق نه به آغاز و انجام، بلکه به میانه‌ی آن، به دونادونهای متکثر صـورتِ هه‌لپه‌رکی در طول تاریخ در اشـکال سیاسی و فرهنگی و اجتماعی می پردازیم چرا که در دایره‌ی هه‌لپه‌رکی، بن چوپی و سرچوپی بدون میانه‌ی آن فاقد نقش خویش هستند.

طرح مسئله:

کورد چون موضوع، تاکنون مسئله و ابژه‌ی تحقیق نبوده‌است. شاید کسانی پاسخ دهند که کُرسیهای کوردشناسی در مناطقی از شرق و غرب جهان وجود دارد و بسیاری نیز در خاورمیانه چه در میان کورد و چه دیگریهای کورد، به مسئله کورد پرداخته‌اند. پاسخ درست است؛ کورد موضوع تحقیق بوده است، اما کورد چون کورد و کل در پیوستگی تاریخی و چون مجموعه‌ایی فرهنگی و سیاسی، بدون نیت‌مندیهای سیاسی، تاکنون موضوع تحقیق نبوده است. به همین دلیل، در عالم سیاست نیز چون کل به رسمیت شناخته نشده‌است و تئوریهای موجود در این زمینه چه در دانشـگاه‌های علمی و چه نهادهای امنیتی و حتی توسـط خود کورد، تفاوتی با همدیگر در فقدان نظریه و مفاهیم در بررسی کورد چون موضوع ندارند. ناگزیر تئوریهای موجود از یک سو، بخشی از واقعیت نامطلوب موجود و انتزاع و تعبیر آن است و از سوی دیگر، توجیه و مشروعیت بخش آن است. کورد فاقد هستی‌عینی چون کُل است و فقدان هستی‌عینی که امروز دولت از آن مدنظر است، به امتناع نظری چون یک مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی نیز سـرایت کرده‌اسـت. ناگزیر نظریه بجای فراروی از واقعیت برای تغییر آن، با انتزاع اخلاقی و قداست بخشیدن به آن، در اسارت همان نظم موجود باقی خواهد ماند. هرکسی از ظن خویش، سبملها و نشانه‌هایی از کورد را آیدتیک کرده‌است و حتی اگر کورد چون یک هویت و کل مورد بررسی قرار گرفته‌است، یک کُل بی تعیین و انتزاعی به عنوان نشانه‌ایی از یک کل دیگر تفسیر گشته‌است که بازهم تایید و تداوم فقدان هستی‌عینی با ایدتیک کردن از هم گسیختگی عینی آن در شکل قوانین مطلق اخلاقی-حقوقی یا پوزیتویسیتی است که خود به خود، حکم نظری-فلسفی بودن و کُل بودن آن انکار می‌شود. در این مختصر، دلایل امتناع نظری کورد را در دو بخش واقعی و نیت‌مندی و سـپس رویکردهای نیت‌مندی در غرب و دیگریها بررسـی و در نهایت، سـنتز هردوی آنها در تداوم امتناع آن توسطِ خودِ کورد مورد تامل قرار خواهدگرفت. در نهایت به چگونگی ورود به دالانی که سرها بریده بی جرم و بی جنایت بینی اشاره می‌شود، تا مسیر صورت معقلول بخشیدن به شورشیان نامعقول روشن گردد؛ گرچه نااهلان را امکان ورود به آن نیست.

فقدانیت کورد چون موضوع، در تحقیقات علمی از یک سو، به فقدانیت آن در عالم واقعیت بر می‌گردد که قادر به تصویر سازی آن چون هستی مستقل نیستند و از سوی دیگر، به دلیل نیت‌مندی ناشی از ارتباط دانش و قدرت چه در غرب و چه در نهادهای علمی کشورهای منطقه که، از نظر سیاسی درگیر مسئله کورد هستند بر می‌گردد. طرح مسئله کورد، در راستای سیاستهای دولتهای دیگری و مرزهای سایکس/پیکو، در جهت حفظ مرزها و تعریف آن به عنوان بخشی از هویت دیگری یا مرکز-پیرامون بوده است که، ایدوئولوژیک و سیاسی است نه علمی چرا که به رسمیت شناختن کورد چون یک موضوع مستقل و کلی، در جهت مقابل سیاستهای آنان است؛ ناگزیر کورد به شکل شکسته و مرزبندی شده، مورد بررسی قرار گرفته است.

مسئله دانش و قدرت در نهادهای کورد شناسی در دانشگاه‌های غربی نیز با تفاوتهای مقرون به صحت است که نشانه‌ی اصلی آن فقدان کورد شناسی مستقل در دانشگاه‌های غربی است که همیشه کوردشناسی بخشی از ایران شناسی یا اسلام شناسی و ترک شناسی بوده است که در توجیه سایکس/پیکو است چرا که کوردشناسی در ارتباط با سیاستهای آنان بویژه فرانسه‌ی عامل سایکس-پیکو تکوین یافت. در این زمینه نظریات علمی مستشرقین و نظریات سیاسی دیگریها حتی اگر نیت متفاوتی داشته باشند، همسان و مکمل همدیگر است. در غرب، مسـئله تنها به نیت‌مندی چون نهادهای علمی کشـورهای دیگری مربوط نمی‌شـود بلکه به منطق علوم اجتماعی مدرن و منابع آن ارتباط دارد. از سویی، سوژه اصلی علوم اجتماعی دولت است و فقدان هستی‌عینی دولت درکورد، مانع از طرح کورد به عنوان هویت مستقل سیاسی شده‌است و از سوی دیگر، به منابع کلاسیک بر می‌گردد که، کورد چون کورد معرفی نشده است. در تقابل با دانشگاه‌های غربی که به کلان روایتها و ملت/دولتهای بزرگ چون ایران و عثمانی می پرداختند، کوردشناسی شوروی سابق وجود دارد که تا حدودی به مسئله کورد پرداخته است اما در قالب زبانی و نژادی و باستان‌شناسی، نه سیاسی و فرهنگی که، بعدا با سیاستهای مارکسیستی و چپی، توهمات دموکراسی خلقها برساخته شد. ناگزیر کورد به عنوان یک موضوع مستقل که به عنوان یک کُل به شکل نظری انتزاع یابد، مطرح نگردید.

در فقدان طرح نظری کورد، از سوی موسسه‌های علمی دنیا به عنوان هویتی مستقل از یک سو، و فقدان هستی‌عینی مستقل کورد از سوی دیگر، نخبگان کورد نیز فاقد هرگونه صورتی برای پوشاندن به ماده‌ی کورد، خارج از نظریه‌های موجود دیگریها و مستشرقان بودند و همچنان مشغول تحلیل فیزیکی چون ماده هستند حتی اگر دولتِ کوماری کوردستان یا تاریخ شاهنشاهی ماد باشد. به همین دلیل، بحث

کورد، یا محدود به بحثهای ادبی و زبانی گشت، یا زبانی جز حقوق بشر و اخلاق جهانی برای اگزیستانسیال شدن سیاسی خویش نیافت که درونی شدن دیدگاه‌های سایکس/پیکو از یک سو ،و دیگریها از سوی دیگر است که موج معلق کوردایه‌تی چه در نظر و چه در عمل، با خشم به صخره‌ها در توهم اختیار می‌زند.

در این مختصر، ابتدا به دلایل واقعی عدم طرح مسئله کورد فارغ از نیت‌مندی خواهیم پرداخت و سپس به عاملیت نیت‌مندی می‌پردازیم که دو دلیل را می توان برای عدم طرح کورد چون موضوعی مستقل فارغ از نیت‌مندی سیاسی را در نظر گرفت. یکی اینکه آغاز تحقیقات که در قرون نوزدهم و بیستم بود، بازتاب عینیت موجودی بود که کورد به عنوان یک هستی مستقل بخشی از آن نبود. فقدان هستی‌سیاسی مستقل کورد در تحقیقات نیز بازتاب یافت. برای مثال، وجود امپراتوری ایران و عثمانی باعث طرح دو مفهوم ایرانیت و تورانیسم، در تحقیقات علمی مستشرقان گردید که امپراتوری سیاسی به مجموعه‌ی تمدنی و فرهنگی و حتی تاریخی نیز انتزاع یافت؛ به این معنی که در چهارچوب مرزهای امپراتوری هر آنچه که در درون این مرزها بود و سابقه‌ی تاریخی آن، تحت عنوان دال اعظم ایرانیت، ترکیت و اسلامیت تخته‌بندی شد و کورد از سهم فرهنگی و تمدنی و تاریخی خویش، به دلیل فقدان هستی‌سیاسی، محروم گشت. به همین دلیل، از آغاز کورد، در گسست از فرهنگ و تمدن مطرح گشت و چون مسئله‌ایی که از قدیم مانده‌است؛ یعنی باستان‌شناسی و زبان‌شناسی تقلیل یافت چون کل فرهنگ و تاریخ آن به دلایل مرزهای سیاسی در چهارچوب مرزهای فرهنگی و تمدنی دیگری به شمار آمده بود که باعث عریان شدن فرهنگی و تاریخی کورد گردید که با درونی شدن آن، تاریخ‌نگاری کورد محدود به ذکر رویداد و تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر و بحثهای زبانی و نژادی گشت.

دلیل دوم، وجود منابع کلاسیک است. منابع کلاسیک را می توان به سه بخش تقسیم کرد: منابع قبل از اسلام، دوران اسلامی و یونان. که اگر حتی فرض را بر نیت شریف مستشرقان بگذاریم با مسئله منابع بر می‌خوریم منبع مستشرقان و علم تاریخ مدرن، منابع کلاسیک اسلامی و باستان‌شناسی است که در دوران قبل از اسلام - به قول کلیما- تاریخ‌نگاری در انحصار شاهان بوده است چون تاریخ‌نگاری داریوش در کتیبه‌ی بیستون یا خدای نامه شاهان ساسانی که در در مقابل شورش گئوماته و مزدک تدوین گردید ناگزیر به عنوان منبع مستشرقان نمی‌توان انتظار برکشیدن تصویری کلی و مثبت از کورد را داشت که به شورشی و یاغی حتی بدون ذکر اسم کورد مشهور گشته‌است. به این معنی که پیوند قدرت و دانش نه تنها در ذهنیت سوژه‌ی مدرن، مانع از طرح مسئله کورد گشته‌است بلکه در یافتن منبع نیز، مانع مهمی در طرح مسئله کورد بوده‌است. این مسئله در باره مورخان اسلامی که معمولا امپراتوریها را روایت کرده‌اند، صدق می‌کند. منبع مستشرقان و علم تاریخ مدرن، منابع کلاسیک اسلامی و کتیبه‌هاست و اینکه خود کُردها صاحب کتیبه و نوشته‌های تاریخی در مورد تاریخ خود نیستند. دیگر این‌که مورخان گذشته و حتی جدید، بیشتر به کلان روایت‌ها می‌پردازند و تاریخ امپراطوری‌ها و کشورگشایی‌ها را به نگارش در می‌آورند. ملتی مانند کُرد که، فاقد امپراطوری و کشورگشایی بوده است، برای مورخان جذابیتی نداشته، که تاریخ آنان را به قلم در بیاورند. در واقع دلیل اولی هم - نداشتن نوشته و کتیبه... - به همین دلیل دومی بر می‌گردد، چون مورخان دوره‌ی اسلامی، بیشتر مورخان درباری و امپراطوری‌ها بوده‌اند و تاریخ خود را می‌بایست بر حسب میل و خواسته‌ی شاهان به نگارش در می‌آوردند. «احسن تواریخ» مورخِ شاهان صفوی، «جامع التواریخ» رشیدالدین فضل‌الله مورخِ ایلخانیان، بیهقی مورخِ غزنویان، جوینی مورخِ مغولان و... این مورخان در چهارچوب مشروعیت‌دهی و اغراق‌گویی شاهان مطبوع خود و از دیدگاه تعصبات مذهبی/قومی به نگارش تاریخ پرداخته‌اند برای مثال کشت و کشتار سنی‌ها توسط صفویان، در منابع تاریخی صفوی نیامده است و مستشرقانی هم زمان با آن چون شاردن آن را ذکر کرده‌اند که دوره هخامنشیان نبودند. در واقع تاریخ‌نگاری در انحصار حب و بغض شاهان بوده است. «ایرانیان باستان و مورخان اسلامی نیز تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می‌کردند از اینجاست که کتاب‌های تاریخی را خدای‌نامه یا شاهنامه می‌نامیدند» در این منابع نیز مانند دوران قبل از اسلام نه تنها روایتی مستقلی از کورد روایت نشده‌است بلکه به شکل منفی شورشی و یاغی و کافر و جن همانند قدیم که دیو و اشموغ نابکار و دروج معرفی شده‌است که در اکثر اوقات بدون نام کورد در قالب مفاهیم شر توصیف گشته‌اند همانند امروز تجزیه‌طلب و تروریسم. بنابراین، مستشرقی که به تحقیق تاریخی می پردازد حتی اگر نیت شریفی هم داشته باشد، قادر به انتزاع مسئله کورد چون یک کل و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ سیاسی نیست.

منبع مهم دیگری که مورد توجه مستشرقان است، جدای از منابع سنگی آشور و بابل که به دلیل ستیز با زاگرسیان، کورد به عنوان شر معرفی گشته‌است، منابع کلاسیک یونانی چون هرودت است که بازهم پارس برجسته شده‌است و کورد مهجور به این دلیل که، تاریخ‌نگاری یونانی زمانی آغاز گشت که پارسها بر مادها غلبه یافته بودند، و منبع مورخان یونانی همچنان که خود هرودت اعتراف کرده‌است، اشراف پارسی بوده‌اند که چون کتیبه بیستون و خدای نامه در ذکر عظمت خودی و شر و منفی بودن دیگری است که مفاهیم ظلم و ستم آستیاگ و حقوق بشر کوروش که امروزه نیز باب شده است، نمونه‌ی آن است چون هرودت برخلاف امثال شاردن شاهد نبود بلکه شنونده از یک طرف ستیز بود. این دلایل را فعلا بدون توجه به نیت‌مندی به دلیل فقدانیت هستی‌عینی و سیاسی در واقعیت امروزی و منابع کلاسیک در نظر میگیریم تا به دلایل نیت‌مندی در تفسیر بپردازیم که خود به چند گروه که هر گروه شامل تقسیم بندیهایی می‌شود. اما در یک دید کلی می توان به دو گروه مستشرقان بویژه فرانسویها در ارتباط با سیاست و تحقیقات دیگریها - ایران و ترکیه و عرب- را در حوزه نیت‌مندی مطرح کرد تا به فقدان طرح نظری کورد توسط خود کورد که سنتزی از فقدانیت هردوی نیت‌مندی و نیت نامندی است، برسیم که فقدانیت طرح نظری کورد چون کل در عمل و نظر کورد، نه تنها درونیت یافته بلکه صاحب مشروعیت اخلاقی و علمی نیز گشته‌است که به جای معقول نمودن شورشهای نامعقول، در فقدان ایده و صورت کوردی، شورشیهای نامعقول، توجیهات علمی، اخلاقی و رئالیسمی می‌یابد.

اگر از نمونه‌ی باسیلی نیکیتن که -به قول بروییِن‌سن- برای اولین بار واژه‌ی کوردشناسی را بکار برد، بگذریم که وی نیز در فرانسه با مقدمه ماسینیون فرانسوی کتابش را منتشر کرد، تحقیقات اولیه در باره کورد، توسط فرانسویها یا در سایه تحقیقات آنها انجام گرفت که وارد حوزه‌ی نیت‌مندی و رابطه‌ی دانش و قدرت در انجام تحقیقات درباره کوردها، در ارتباط با سیاستهای آنها بویژه سایکس /پیکو می‌شویم.

باسیلی نیکیتن، روسی و نماینده روسیه در ارومیه در قبل از جنگ جهانی اول و دوران جنگ بود، بعد از انقلاب شوروی به فرانسه پناهنده شده و کتاب خویش را در فرانسه به رشته تحریر در آورد که هویت مستقل، کاراکتر و روحی را برای کورد در نظر می‌گیرد اما نه تنها فاقد هرگونه هویت و مفاهیم سیاسی است بلکه کلیت در نظر گرفته شده تنها اسم بی مسمی کورد در ذکر پراکندگیها بدون یگانگی است. قبل از وی نیز شخصی مانند مینورسکی که نماینده‌ی دولت روسیه برای تعیین مرزهای عثمانی و ممالک محروسه بود، اگرچه ریشه‌ی کورد را به مادها می رساند، اما تنها از نظر زبانی و نژادی به آن پرداخته و به هویت سیاسی کورد و ماد نمی پردازد و اگر شخصی چون دیاکونوف، به هویت سیاسی و دولت در ماد می پردازد، در عدم ارتباط با کورد آن را بررسی می‌کند. یعنی از آغاز قبل از شروع تحقیقات فرانسویها، مسئله کورد اگرچه چون کل مورد بررسی قرار گرفت، اما بدون سرِ سیاست در ارتباط با زبان و نژاد و تا حدودی فرهنگ ناسیاسی که بیشتر باستان‌شناسی بود، بررسی گردید که اگر به قبلتر بازگردیم، نمونه‌ی دیگر آن، تحقیقات ژان. مار است که اگرچه اصطلاح مهم ملت فراموش شده تاریخ را برای کورد به کار برد و از نظر زبانی کورد را خارج از تقسیم بندی هنداورپایی و سامی تعریف می‌کند، اما بازهم این ملت فراموش شده چون یک موضوع مستقل ومجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ و مفاهیم سیاسی مطرح نمی‌گردد و فراموش شدگی تاریخی کورد، در تحقیقات خود ژ.مار بدون آپلای چگونگی این فراموشی ،دچار فراموشی علمی گردید. بویژه اینکه استالین با پشت کردن به جو اولیه رویکرد طبقاتی و مارکسیستی لنین و طرح نژاد و هویت اسلاوی، با تحقیقات ژان.مار مشکل داشت و وی و تحقیقاتش در بوته فراموشی سپرده شد. با استالین و دموکراسی خلقهای وی که در راستای دولت تک-قومیتی روسیه بود؛ از زمانی که ک.ژ.ک، به حزب دموکرات تغییر یافت تا به امروز در قالب دموکراسی ملتهای ایرانی بازتولید گشته‌است.

از موارد ذکر شده گذر کنیم، تحقیقات اصلی در مورد کورد، توسط فرانسویها یا در ارتباط با فرانسویها مانند بدرخانیان در توجیه سایکس-پیکو صورت گرفت. نباید فراموش کنیم که بسیاری از کسانی که بعدا در چهارچوب شرق‌شناسی به کوردشناسی پرداختند و حتی بعدا به مقامات علمی در دانشگاه‌های کشور مطبوع خویش رسیدند، مقامات دولتی و از طرف وزارت خارجه با مسئله‌ی کورد درگیر شدند که طبیعتا باید مطابق با سیاست خارجي که سایکس-پیکو از آن تراوش کرد، هماهنگ باشد. این در مورد ایران‌شناسان نیز از گوبینو تا کربن صادق است که تحقیقات آنها می بایست مطابق با مرزهای امپراتوری که بعدا دولت-ملت نامیده شد، مطابق باشد.

بدرخانیان در سوریه و لنبان تحت نظر قیمومیت فرانسه در ارتباط با فرانسویهایی چون روژه لسکو و پیر روندو به مسئله‌ی کورد پرداختند. کتاب ثریا بدرخان نمونه آن است که مسئله کورد، به رابطه دولت‌های ظالم و کوردهای مظلوم که باید با اصول حقوقی و اخلاقی مطابق

منشور ملل متحد برخورد گردد، محدود شد. به این معنی که بعد از سایکس-پیکو، فرانسویها متوجه مسئله کورد نیز بودند که در چهارچوب مرزهای سـایکس-پیکو مطرح گردد نه به عنوان هویت مسـتقل. کورد به اتونومی/خودمختاری و مسـئله‌ایی حقوقی تقلیل یافت که توسـط بدرخانیان درونیت یافت و با قاسملو و ابراهیم احمد نهادینه گشت و صد سال کورد با آن دست وپنجه نرم می‌کند. بعد از ظلمهای صـورت گرفته که به اقلیت مظلوم کورد صـورت می گرفت و اتونومی تحقق نیافت، مسـئله کورد کاملا در چهارچوب مسـئله اخلاقی و حقوقی مطرح گردید که همچنان با حفظ سایکس-پیکو، مسئله عذاب وجدان آن نیز حل گردد و دموکراسی و حقوق بشر راه‌حل آن است. از دهه ۱۹۶۰ به بعد تحقیقات کریس کوچرا و ژرار شـالیان را در بر می‌گیرد که امروز به اصـطلاح اسـتراتژی سـیاسـی احزاب کورد گردیده اسـت. بعد از آن به تدریج مسئله کورد ار یک ملت مستقل و رابطه‌اش با دیگریها از رابط دو ملت یا دو قوم، به رابطه اقلیت و قوم-دولت حاکم تقلیل یافته بود و با کوچرا به اقلیتی نه قومی بلکه مظلوم و حقوقی کاسته شده بود. با بوزرسلان دیگر چیزی از آن به عنوان یک هویت ملی و مجموعه فرهنگی باقی نماند و به مسئله مرکز-پیرامون تبدیل گشد که با رویکرد مقایسه‌ایی در چهار کشور در حد مسئله‌ایی اجتماعی و اقتصادی - که در ایران و ترکیه نیز مسئله کورد در این چهارچوب مطرح است- محدود گشت که تحقیقات بعدی دیوید مک داول را دراین چهارچوب می توان بررسی کرد که امروزه هر پیرامونی از کوردستان با یکی از مرکزها در ارتباط است.

با تاسیس کوردشـناسـی در پاریس که کوردهایی چون فواد حسین، و کندال نیز با آن همکاری داشـتند، می توان مرگ مسـئله‌ی کورد را مشاهده کرد که از یک سو، به مسائل فرهنگی و زبان و ادبیات و معرفی کورد چون یک امر باستان‌شـناسی و فولکلوریک بدون روح سیاسی می‌پردازد و از سوی دیگر، بررسی مسائل سیاسی کوردستان به شکل تقسیم‌شده و بدون صورت کلی. نتیجه منطقی این دیدگاه و تقسیم بدنی کورد به مسـائل ریز که در ادامه تقسـیم بندی سـیاسـی سـایکس-پیکو اسـت، در مارتین وان بروین‌سـن با وجود کارهای ارزشـمند وی مشاهده می‌شود که کلا مسئله کورد را از ملیت و دولت، به وفاداریهای محلی و بومی و ماقبل سیاسی چون آغا و شیخ و قبیله محدود کرد که با وجود پرداختن به همه آنها، به شـکل تقسـیم شـده و فاقد صـورت کلی اسـت. در واقع، روحی که نیکیپتن به شـکل انتزاعی و بدون تعیین پردازش کرده‌بود، در بی روحی بروین‌سن، نتیجه‌ی منطقی خویش را یافت و صادقانه اعتراف می‌کند که بعد از چهل سال تحقیق در باره‌ی کورد؛ «نه فهمیدم آنها کی هستند و نه چه می خواهند» چرا که قادر به درک یگانگی در پراکندگی کورد نیست. کوردشناسی انگلستان نیز در این چهارچوب قرار داد؛ کتاب «فرهنگ و هویت کورد» با ویراستاری کرین بروک و آلیسون، نمونه‌ی آن است که با مقدمه اخلاقی و احساسی و تقلیل فرهنگِ کورد به فولکلوریک و لباس و...، انگار یک قبیله‌ی عقب‌مانده‌ی تازه کشـف شـده در آمازون را به شـکل عینی و پوزیتویسـتی بررسـی می‌کنند. چرا کورد به این تجسـمات فولکلوریک محدود شـده‌اسـت ؟ چون همین نویسـندگان در جای دیگری به فرهنگ فلسـفی و تاریخ سیاسی کورد، مُهر ایرانی زده‌اند که قادر به تحلیل این سمبلها نیستند. سپس کوردشناسی در آمریکا که حسن پور نیز با آن همکاری داشت، مسئله تقسیم شده کورد به قبیله و فولکلوریک به مسئله امنیت سیاست خارجی آمریکا و امنیت منطقه تقلیل یافت و برای همیشه از یک مسئله ملت و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی که خواهان دولت است، محروم گشت و به مسئله برگ سیاست خارجی تقلیل یافت. اهیمت عالم نظر در ارتباط با عالم واقعیت و سیاست تنها به این امر تقلیل نمی‌یابد که عالم سیاست و سایکس-پیکو عاملیت این تحقیقات بود بلکه نتیجه سیاسی و فرهنگی آن در خود کورد جالب توجه است که احزاب روژهه‌لات جلسه سیاسی تشکیل می دهند که آیا آمریکا حمله خواهد کرد یا نه؟ و مسئله کورد کاملا به برگ سیاست قدرتها تقلیل یافته‌است . من(نگارنده) به شخصه از روسای احزاب شنیدم که «آمریکا حمایت نمی‌کند که... » و «همان ظلم رضاشاه کافی است نیازی به تاریخ و... نداریم».آفت فرهنگی آن این است که، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شـده‌اند و فلاکت‌بارتر اینکه مرزی بین تراوشـاتِ اهل فرهنگ و اهل سـیاسـت وجود ندارد. علقه‌های حزبی قلم به‌دسـتان تا آخر عمر ماهیت ایسـمی آنها را تشـکیل می‌دهد. فقر و فلاکت فرهنگی تا حدی اسـت که حتی پرسـش مهمی مطرح نمی‌شـود چون پاسـخها به لطفِ اراده متعال دیگریها بسـتگی دارد که به جای پرســش و تفکر و کنش، باید به پای آن تمنا و خون قربانی ریخت. در واقعیت-سـیاسـتی که از فرهنگ-عقلانیت گسسته است، نباید انتظار تولید متفکر و عاقل را داشت؛ شورشیان بی خردی که فقر تاریخی و فلسفی خویش را با نفرین آن فرافکنی می کنند. به اندازه جمعیت کوردسـتان چاودیر/تحلیلگر سـیاسـی داریم؛ اما هزاران موضـوع بکر در باره کورد وکوردسـتان وجود دارد که کسی یارای درافتادن با آنها نیست و تمامی پرسشها محدود به این شده‌است که آیا آمریکا قصد حمله دارد یا نه؟ بغداد موچه/بودجه می‌دهد یا نه؟ پارتی خوب است یا پ.ک.ک؟ که نمادین شدن شره‌بەرد عشیره در دنیای سخیف ژورنالیستهاست.

این پروسه‌ی تحقیقاتی از سایکس -پیکو تاکنون را می توان، پروسه‌ی مرگ تدریجی کورد به عنوان یک قوم-ملت خواهان دولت/استقلال در ارتباط با اقوام-دولتهای حاکم دیگری، به قومی خواهان خودمختاری و سپس اقلیتی حقوقی و اخلاقی مورد ظلم و سپس مرکز پیرامون در هر چهار کشور و در نتیجه به عنوان برگ و ابزار سیاست خارجی قدرتها، در نظر گفت که توسط خود کوردها، آنهم در توهم سوژه‌ی مستقل و خودبنیاد علمی و اخلاقی، در سیاست و نظریه درونیت یافته‌است که تقدیر عرفان مولوی به تقدیر سیاست رئالیسم تغییر هویت داد. نه تنها سیاست احزاب در طرح مسئله کورد به عنوان حقوق بشر و دموکراسی و انتظار امر متعال تقدیر خدای سیاست خارجی آمریکا و دولتهای دیگری با قربانی پیشمرگ، بلکه درونی کردن و نظری کردن آن تحت عنوان فدرالیسم ایرانی و کنفدرالیسم دموکراتیک بی دولت و شهروندی و مدنیت که، انتزاع و مشروعیت دادن به همان سایکس/پیکو و تقلیل مسئله کورد به اقلیت حقوقی و مظلوم و برگ برنده سیاستهای خارجی است که نمونه‌ی آن را در باشور/موصل و روژآوا/رقه در مقابله با داعش با قربانی پیشمرگ برای رضایت امر متعال دیگریها و ابرقدرت، مشاهده کردیم. ایده‌های که تحت عنوان رئالیسم و منطق و مدنیت، توسط احزاب و قلم به دستان کورد امروزه مطرح می‌گردد که جنبه متافیزیکی و غیرقابل پرسش یافته‌است، ریشه در نیت‌مندی پیوند قدرت و سیاست عاملان تقسیم کوردستان دارد که در متن بیشتر به آن می پردازم. تحقیقات بعدی مستشرقین نیز مانند لیزنبرگ و یوانا بوخنسکا و جانت کلاین جنیفر یاسبرگ و باربارا هنینیگ و...، یا در ادامه تقسیم بندی سایکس-پیکو با تقسیم بدنی کورد به مسائل مجزای فرهنگی و ادبی است، یا مسئله کورد در ارتباط با مستشرقین، برساخته فرض شد که همان انتزاع پروسه‌ی کوردشناسی بعد از سایکس پیکو است که هنینگ و یاسبرگ و محققان ایرانی و ترکی در آن جای می‌گیرند در حالی که برعکس، مستشرقین، باعث زوال آن گشتند نه طرح آن. به عبارت دیگر، سایکس-پیکوی علمی باعث امتناع طرح کوردیت و ایجاد ناناسیونالیسم و نادولتی امروز کورد گردید و در مقابل باعث ایجاد ناسیونالیسم دیگری تحت عنوان ایران فرهنگی و تورانیسم شد که هرگونه نقد و نفی ناسیونالیسم باید به نفی و نقد دولتهای تک-قومیتی دیگری که برساخته‌ی ناسیونالیسم است، سرایت یابد در غیر اینصورت در توهم سوژه اخلاقی و علمی، چیزی جز درونیت یافتن سایکس-پیکوی علمی نیست. گذار از کوردستان وحشی کارل می به کوردستان دموکراتیک ژیژک و چامسکی، گذار از مستشرقان وابسته‌ی سیاستِ دولتهای استعمارگر به متفکران آزاد و منتقد آن دولتهاست.

نتیجه‌ی منطقی تحقیقات کوردشناسی که در راستای سایکس-پیکو، پراکندگیهای بدون یگانگی بود، از دهه ۵۰ و ۶۰ به بعد وارد فاز مردم شناسی ادموند لیچ و فردریک برث شد که به کلی مسئله از شرق شناسی زوال و به مردم شناسی -قبیله، زن و روستا و... - که از یک سو، به نوعی در چهارچوب جامعه شناسی نه مطالعات ملی و علوم سیاسی است و از سوی دیگر، در ادامه باستان‌شناسی و بررسی پوزیتویستی کتیبه‌های سنگی است که دیتر کریستن‌سن در جنوب دریاچه‌ی وان بر روی انسان و اکولوژیکی فیزیک و قبایل چادرنشین تحقیق می کرد که، نه تنها مسئله ملت و قوم مطرح نبود بلکه اکولوژی جایگزین فرهنگ در تحلیل گشت که پایان روحی بود که نیکیتن آن را ندا زد اما قادر به یافتن آن روح/یگانگی در میان پراکندگیها نبود که اکنون پراکندگیها بدون روح/صورت به شکل زیست شناسی بررسی می‌گردند.

رویکرد بعدی به کورد که از سویی، بازتولید علوم مستشرقان است و از سوی دیگر، مطابق با رابطه دانش و قدرت و سیاستهای دولتهای حاکم است، توسط نویسندگان دولتهای تک-قومیتی صورت گرفته است که هدف نه دانش و شناخت بلکه مشروعیت بخشی به سلطه‌ی دولت تک-قومیتی خویش و آسیمیله کردن کوردها است به این معنی که نیت‌مندی در انتزاع و ایداتیک کردن برخلاف نظر هوسرل، برای شناخت نیست بلکه شناخت همبسته قدرت و سیاست است. در ایران امثال حمید احمدی و جواد طباطبایی جلایی پور و.. در این راستا هستند که آن هم درونیت یافتن پروژه‌های فکری مستشرقان است که برخلاف طرح مسئله کورد در قالب جزئیات و باستان‌شناسی، با ابداع مفاهیم جعلی ایران فرهنگی و تمدن و تاریخ هزارساله ایرانی توسط کسانی چون هانری کربن و وبنیو و هرتسفلد، بنیاد مشروعیت دولتهای مطلقه تک قومیتی را فراهم آوردند. در ترکیه فاروق سومر و زکی توقان و.. که در جهت ترکیزه‌کردن تاریخ و فرهنگ کورد بویژه در آناتولی، در راستای کمالیسم و تورانیسم می‌کوشند که دولتهای تک-قومیتی امروز و سیاستهای آنان مشروعیت تاریخی و فرهنگی ببخشند که بسیاری از کوردها چه با نیت شریف و چه ناشریف، در این چهارچوب در عمق وجود نداشته‌ی مفاهیم دیگریها مانند ایران فرهنگی و سرزمین ایرانی، غرق شده‌اند، غافل از آنکه عمق مفاهیم فرهنگی و تاریخی در بی عمقی سیاست سلطه است.

اکنون به طرح مسئله کورد توسط خود کوردها که سنتزی از دیدگاه‌های ذکر شده‌است، می پردازیم که درونی شدن سلطه دیگری و موفقیت هژمونی /دیسکورسِ سایکس-پیکو و دولتهای دیگری را نشان می‌دهد . در واقع امتناع طرح نظری کورد توسط خود کورد، بازتولید گشت که، هرگونه گسست از آن، در سیاست به رادیکالیسم و ناسیونالسم و در فرهنگ و تاریخ‌نویسی، به تخیلات و تعصب، تلقی می‌گردد که نتیجه‌ی از خودبیگانگی و شی‌گشتگی کورد به دلیل پروسه‌ی ذهنی شدن یا همان درونیت یافتن سلطه فرهنگ سیاسی دیگری است که با بدرخانیان آغاز گردید و تا به امروز درگیر آن هستیم. از نظر تاریخ‌نگاری، فقدان هستی‌سیاسی عینی کورد و دیدگاه مستشرقان در تقلیل کورد به زبان و نژاد یا طرح اخلاقی آن را از امین زکی تا تاریخ‌های ناتاریخ ایلات و عشایر و بحثهای زبانی و نژادی سوران‌حمه‌ره‌ش، مشاهده می‌کنیم که ، یا تاریخ کورد مبری از هرگونه کلیت چون یک مجموعه فرهنگی و تمدنی و فاقد سر سیاست، محدود به زبان و نژاد شده‌است چون سوران، و یا اگر به تاریخ سیاسی پرداخته می‌شود از دیدگاه اخلاقی و بدون مفاهیم سیاسی است چون امین زکی که باید گسستهای تاریخی گاها هشتصدساله و فقدان پیوستگی آن را نیز در نظر بیگریم، چون صفی زاده. فقدان طرح مسئله کورد چون یک کل بدون سر سیاست، در تحقیقات ادبی و فرهنگی نیز مشاهده می‌شود که بیشتر شبیه باستان‌شناسی و فولکلوریک است. همچنین، طرح مسائل نظری فلسفه غرب، بدون نگاه کردن از شانه‌های غول سنت که، باید دستگاه زاهدی تصوف مدرن را نیز به آن اضافه کنیم که صوفیهای ریاکار مدرن به خاطر منافع شخصی و ضعف اخلاقی در مقابل دیگریها، در رسانه‌های دیگری، محض رضای آنان، به مشروعیت بخشی آنچه هست می‌پردازند.

از طرف دیگر، به خاطر درونیت یافتن تحقیقات مستشرقین، از قومی سیاسی به مردم شناسی و اکولوژیک را در تحلیهای کوردها از پدیده‌های معاصر و تاریخ کورد مشاهده می‌کنیم که پرسش از سئوال کورد کیست، به مسائل طبیعی کتیبه و زبان و نژاد محدود می‌گردد. در حالی که این پرسش مربوط به هویت است و سیاست و فرهنگ بهتر از زبان و نژاد، هویت را نمایان می‌کند و بدتر اینکه، رخداد مهم و سیاسی چون اعلام دولت در روژهه‌لات(کوماری کوردستان) به مانند پدیده طبیعی در فیزیک و زیست شناسی، چون یک مولکول و تقسیم گشته بر اساس روابط مادی بررسی می‌گردد چرا که بدون درکی از سیاست و مفاهیم سیاسی، تحلیلگر مسائل سیاسی و سیاستمدار شده‌اند. منظور من زاهدان ریاکار رسانه‌های دیگری و یا جوانکهایی که بر اساس علقه‌های حزبی کومله و دموکرات به تحلیل لیبرالیستی و مارکسیستی کومار می پردازند، نیست که اساسا شایسته‌ی انتقاد نیستند، بلکه متاسفانه در تحلیل اشخاص صاحب‌نظری چون پروفسور ولی که، کارهای با ارزشی دارد و رابطه کورد و دیگریها را خوب تحلیل می‌کند، مشاهده می‌شود. تحلیل‌هایی شبیه به زیست‌شناسی و آنتی فنومنولوژی در زودن صورت کلی آن، در نهایت می توان گفت که جامعه‌شناسی است نه علوم سیاسی؛ حتی جامعه‌شناسی سیاسی هم نیست. البته قابل درک است چرا که در صورت گذار به کلیات و مفاهیم سیاسی، در نظر همکاران دانشگاه‌های غربی و ایرانی، از جاده‌ی علم خارج می‌گردد در حالی که این علم، صورتی از ایدوئولوژی است که هرگونه طرحی از کورد چون کل، از دایره علم خارج و ایدوئولوژی خطاب می‌گردد چون ایدوئولوژی خویش را با قدرت، به اسم علم تثبیت کرده‌اند که بازتولید حلال و حرام یا کافر و مسلمانِ غزالی و ابن تیمیه است که فیلسوفانی چون ابن سینا و زکریای رازی ملحد و اشخاصی چون سهروردی و عین‌القضات همدانی مانند بابک خرمدین، به دار آویخته شدند. نگاهی به کتاب بنیادهای هویت ملی ایرانیان، حمید احمدی، شاهد این مدعاست که تقسیم بندی وی از علمی و غیرعلمی، مطابق با ایرانی بودن و نبودن است. شکل سیاسی آن را در جمله مشهور مسعود بارزانی مشاهده می‌کنیم که گفت «بغداد وه‌فای نه‌بوو» و مصطفی هجری که گفت«ما اخلاق را وارد سیاست کردیم» که ضمن احترام به نیت شریف، شما اخلاق را آگاهانه وارد سیاست نکردید بلکه ناخودآگاه اخلاقی و اجتماعی بودید که بدون درک روح سیاست و درک دیگر چهره‌ی ژانوس سیاست، وارد سیاست شدید. اینکه چرا اینگونه است و جنبشهای سیاسی هنوز در حد اخلاقی و اجمتاعی باقی مانده‌اند، بحث مفصلی است که در متن پاسخ آن را خواهید یافت. ناگزیر صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول، صورت سیاسی پوشیدن به جنبشهای اخلاقی و اجتماعی نیز می باشد. ایضا، تحقیقاتی که از اقتصاد سیاسی و شورشهای دهقانی(قاسملو و حسن پور) بدون هرگونه صورت کلی کوردی شده‌است. همین دوستان، در تحلیل‌هایشان، فرهنگ و تمدن عظیم و کلی ایرانی را پذیرفته‌اند که پدیده‌های کوردستان را تقسیم شده و مولکولی بررسی می‌کنند که می توان آنان را مرزنشینان غیور فرهنگی قلمداد کرد. همانطور که در عالم سیاست، مبارزات ضد سلطه‌ی کوردها نه تحت عنوان کورد خوب و با معرفت، بلکه تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم معرفی می‌گردد در عالم علم نیز نباید انتظار تولید تکست کوردی را با تایید دیگریها داشت. بنابراین، ما نه

تنها به گرامشــی و فوکو و دریدا، برای درک زیربنای فیزیک ســیاســی مفاهیم متافیزیکی نیاز داریم، بلکه به یک دیلتای نیز که ســلطه علوم طبیعی بر مطالعات کوردی را بزداید، احتیاج داریم. غفلت احزاب در وام‌گیری تئوریهای پســاتاسـیس برای موقعیت پیشــاتاسـیس کورد، در میان تحلیلگران نیز مشاهده می‌شود که با روح خشک پوزیتیویستی- که محصول دوران پسادولت و گذار از فلسفه به علوم طبیعی بود، بدون مفاهیم سـیاسـی و فلسـفی و صـورت کلی، به تحلیل مسـائل سـیاسـی کوردسـتان می‌پردازند که نه تحلیل سـیاسـی بلکه زیست‌شـناسـی و جامعه‌شناسی است.

تقسـیم‌بندی کورد و فقدان طرح نظری آن چون یک مجموعه فرهنگی و تمدنی با تاریخ سـیاسـی مختص به خویش، در تحقیقات امروزی کاملا هژمونی یافته‌اســت که، مســئله کورد را چه در ســیاســت و چه در نظر، در چهارچوب ایرانیت، ترکیت یا نظریه‌های عام اســلامیت و دموکراسیسم و مدنیت که همان ایدوئولوژی ایرانیت و ترکیت است، مطرح می‌گردد یا تنها یک بخش و جزئی از کل مطرح برجسته می‌شود که به دلیل تاثیر تقسیم‌بندی بیرونی در ذهنیت کورد است. چرا که فقدان کورد چون یک موضوع کلی، روی دیگر فقدان سوژه کوردی است که همدیگر را بازتولید می‌کنند همانطور که وجود آنها دو روی یک سکه است. سوژه‌های امروزی چه در سیاست و چه فرهنگ و تاریخ‌نویسی، در آرایش فکری خویش در آیینه ایدوئولوژیک دیگری، درونیت یافتن سـلطه دیگری یا روان کننده‌ی چرخهای قدرت دیگری بر کورد هســتند که در یک کلام؛ چون «مم» با پشـت کردن به «زین» به اسـم عشـق الهی /دیگری، به نیسـتی می‌گرایند تنها به جای عشـق و عرفان، علم و رئالیسم، توجیه‌گر فنای خویش و و نخواستن زینِ کوردستان گشته‌است.

اکنون با توجه به موارد ذکر شده که در متن بیشتر به آن خواهم پرداخت، چگونه می توان به کورد چون کورد بازگشت؛ به قول هوسرل، به خود چیز کورد بدون مفاهیم قبلی بازگردیم که این مفاهیم قبلی با نیت‌مندی، در ارتباط با سیاست و قدرت، در راستای حذف و تقلیل کورد صورت گرفته است و یا با نیت شریف در فقدان هستی، تنها سمبلها و نشانه‌های پراکنده‌ایی از آن با فراموشی هستی کل، انتزاع شده است؟ که نتیجه نیت شریف و ناشریف یک چیز است؛ هستنده‌هایی که در فقدان هستی کورد، دچار دیگرزدگی شده‌اند. اشاره‌کردم که در منابع باستانی و اسلامی کورد به شورشی و یاغی ودیو و شر و جن ملقب گشته‌است. اگر باور آن سخت است، امروز را در نظر می گیریم. ترکیه در حمله روژآو و حتی در قندیل و باکور، هیچگاه ادعای حمله به کوردها و کوردســتان را بهانه قرار نداده اســت، برعکس از برادری کورد و ترک و یک ملت بودن و یک فرهنگ بودن آنان سـخن می‌پراکند. جمهوری ایرانی /پارسـی-اسـلامی در حمله به روژهه‌لات، هیچگاه ادعای جنگ با کوردها را نداشته‌است برعکس از ایرانی اصیل بودن و با معرفت و مرزنشینان غیور سخن پراکنی کرده‌است. داعش نیز مدعی کشتار کوردها در شـنگال نشـده اسـت. بعث نیز اقدام به کشـتن کورد نکرده‌اسـت برعکس از اسـتقرار کوردسـتان چون بغداد سـخن می پراکند صـدام. این هجومها و کشـتارها تحت عنوان کورد صـورت نگرفته اسـت بلکه تحت عنوان تروریسـم، تجزیه‌طلب، حزب شـیطان و شـیطان‌پرسـت، عامل امپریالیسـم و اسـرائیل دوم و ارتجاع سـنت، توجیه گشـته‌اسـت بدون ذکر نام کورد. اکنون فرض می گیریم که قرن بیسـتم و بیسـت و یکم که عصر اطلاعات و اینترنت و ماهواره است وکوردها خود نیز صاحب تکست و متن هسنتند، نیست و هزارسال بعد کسانی به تحقیق در باره امروز کورد می پردازند. با چه تصوری از کورد روبه رو می‌شـوند در صـورتی که کوردها نابود و منابعی نداشـته‌اند یا منابع آنان توسـط دولتهای حاکم پیروز جنگ، از بین رفته‌اسـت و تنها منابع دولتهای درگیر که طرف مقابل بوده‌اند، باقی مانده‌اسـت؛ مانند منابع سـاسـانیان در باره مزدک و کتیبه بستون درباره گئوماته و فرورتیش و منابع پارسی روایت شده توسط هرودت در باره مادها و منابع آشور و بابل ومورخان اسلامی، در باره جنیان جبال و زاگرس. اگر هزار سال بعد در باره امروز تحقیق شـود، ما با واژه پیشـمرگ که کوردی است بر می‌خوریم اما در منابع دولتی که، پیشـمرگه نیروهای خادم و وفادار دولت ترکیه و ایران، در جنگ با تروریسـتها و تجزیه‌طلبان قندیل و زاگرس هسـتند؛ چون نیروهایی که بویژه در ترکیه به قندیل برای جنگ با پ.ک.ک فرســتاده می شــوند، پیشــمرگه نامیده می شــوند. بنابراین، کوردها گروهایی مزدور یا وفادار و مرزنشینان غیور ترکیه و ایران بوده‌اند که بر ضد تروریسم و تجزیه‌طلب جنگیده‌اند. اگر شخصی چون راقم این سطور دریابم که نه، کورد تنها پیشمرگه‌های در خدمت ایران و ترکیه نبوده است بلکه پیشمرگه‌های زاگرس و قندیل بوده‌اند که به تروریست و تجزیه‌طلب ملقب گشته‌اند آیا باید با اعتماد و تکیه بر منابع دیگری، منکر آن بشــویم و کورد را به همان نیروهای در خدمت دولتهای دیگری تقلیل و منکر کورد بودن و پیشـمرگه بودن کسـانی که به تروریسـم و تجزیه طلب ملقب گشـته‌اند، شـویم؟ یا با این اسـتدلال که در اسـناد آمریکا، تروریسـم نسـبت به گروه‌های دیگری قبل از آن بکار رفته است، پس نمی‌توان تاریخ کورد را در واژه های تروریسم ذکر شده در منابع ایران و ترکیه استخراج کرد،

می توان منکر شد؟ پس وجود واژه های جن و قرمطی و اهریمن و ضحاک و توران و شر و تیامات و بی خرد و...نیز در قدیم نسبت به کورد بکار رفته‌است حتی اگر قبلا موجود بوده باشد یا بعد کارکرد دیگری یافته باشند. چرا که حوزه فرهنگی و جغرافیایی و شورشهای سیاسی کوردی را خطاب قرار داده‌اند. برای مثال امروز حزب الشیطان نسبت به کورد بکار رفته‌است اما شیطان بزرگ نه و با وجود استفاده‌ی واژه‌ی تجزیه‌طلب، حتی در شیمی و فیزیک، در خاورمیانه نسبت به کورد بکار می رود. پس وجود واژه‌ی جن در قرآن، دال بر عدم انطباق آن با کورد در تاریخ قدیم نیست«الاکراد من الجنی». نتیجه این می‌شود که تاریخ کورد نوشته شده است، اما نه تحت عنوان نام کورد بلکه تحت عنوان **«دیگری»** و برای کشف و بررسی تاریخ کورد تا دست یافتن به طرح نظری و مفهومی آن چون یک کل و مجموعه فرهنگی و تمدنی با سر سیاست، باید به دیرینه‌شناسی سکوت تاریخ «دیگری» و باید در متنهای دیگری - دیگری متن سیاسی و فرهنگی دیگریها-، اما با وارونه کردن ارزشها نه تبرئه خویش از پادمفهومها، به دنبال تاریخ کورد گشت که متوجه می شویم برخلاف نظر مستشرقان و دیگریها و درونیت یافتن آن توسط خودِ کوردها، کورد، صاحب تاریخ فرهنگی و سیاسی نیز می‌باشد که با چنین القابی مواجه شده‌است همچنانکه امروز این القاب نه به یک کورد شهری بلکه به مبارزات سیاسی کورد خطاب می‌شود. چون امروز یک کورد شهرنشین که سلطه دیگری را پذیرفته است و گوشت و خون و زبان کوردی نیز دارد، به تروریسم و تجزیه‌طلب ملقب نمی‌گردد بلکه به کوردهای که از نظر سیاسی و فرهنگی به نفی و نقد سلطه دیگری و به شکل جمع به مبارزه با آن می پردازند، خطاب می‌شود که گاها شکل علمی آن به جای تروریسم، ایدوئولوژی خطاب می‌شود که تکستهای تولید شده کوردی که در چهارچوب تسکتهای دیگری نیست را در قدیم زندیق و حرام و اکنون ایدوئولوژی و تعصب قلمداد می کنند.

اما چرا دیرینه‌شناسی سکوت؟ چون توسط دیگری، به دیگری با القاب منفی نامیده شده است. همانطور که امروز توسط دیگریها به دیگری تجزیه‌طلب و تروریسم ملقب می‌گردد. یعنی دیگری«The Other»، مثلا غار جهالت یا جن و اهریمن و گوتیان بی خرد، توصیف و تعریفی است که از طرف دیگری به آن قالب گشته‌است و برخلاف امروز که کورد تروریسم ملقب گشته، زبانی غیر از زبان توصیف شده‌ی دیگری دارد، با توجه به منطق دنیای قدیم، فاقد منابع و زبان خاص خویش بوده است که سکوت خویش را بشکند و اگر بوده است، برخلاف دنیای ارتباطات امروز، از بین رفته است، که، باید با توجه به تقابل‌های دوگانه برساخته شده توسط دیگری، آن را بررسی کرد. بنابراین، با استفاده از بنیاد نظری فلسفه غرب با ارزشیابی دوباره ارزشها ، باید سعی در نوشتن تاریخ مستقل فرهنگی و سیاسی در گذار از تاریخ‌نویسیهای زبانی و نژادی و عشایری و باستان‌شناسی فرهنگی داشت تا از یک سو، به تصویری کلی از کورد چون کل دست بیابیم و از سوی دیگر، به طرح نظری و مفهومی و سیاسی آن برسیم تا از ناسیاسی بودن امروز با وجود درگیری عملی با سیاست و تحلیلهای ناسیاسی سیاست رهایی یابیم. محدود کردن کورد به تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر یا زبان و نژاد، همانند محدود کردن امروز کورد بدون احزاب و گروههای اپوزسیون دولتهای حاکم است که تحت القاب منفی توصیف می شوند. تکرار می کنم که تاریخ کورد را باید از تاریخ دیگری و از طریق منابع دیگری با توجه به فقدان منابع خودی در قدیم استنباط کرد که توسط فلسفه روح(اسطوره بین‌النهرین و دین: زرتشتیان و اسلام و فلسفه یونان و در مدرن ایدوئولوژی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی) تحت عنوان دیگری مطرود و به سکوت محکوم گشته‌است که به دیرینه‌شناسی سکوت بدن‌کامل و بازگشت به خود چیز کورد، در زدودن مفاهیم منفی دیگری به آن دست‌یابیم تا با توجه به امکانات نظری امروزی به آن صورت‌معقول و مفهوم بپوشانیم که کلی است نه جزئی. می خواهم از یک سو، به زبان فلسفه و مفاهیم سیاسی زبان تمثیل و صورت‌سمبلیک را یاد دهم و آن را با صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی آشتی دهم و از سوی دیگر، به صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی زبان فلسفی و سیاسی یاده داده و به آن صورت‌معقول بپوشانم. به عبارت دیگر، قصد دارم صورت‌سمبلیک و زبان تمثیل کوردی، که مستشرقان در حد فولکلوریک و باستان‌شناسی تقلیل داده‌اند که باعث محرومیت تاریخی و سیاسی کورد از مفاهیم سیاسی و نظری شده‌است را با صورت‌معقول و نظری آشتی دهم. برای سوژه شدن باید تحلیلهای مستشرقین و دیگریها، در حد فاکت تقلیل و ابژه تحقیق ما شوند نه اینکه چهارچوب ذهنیت ما را شکل دهند.

این دفتر، کوششی است در جهت نیل به صورت کلی کورد، چون مجموعه‌ایی فرهنگی و سیاسی نه نژادی و زبانی و فولکلوریک که، با نوشتن تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد، در یک مجموعه صورت می‌گیرد تا گسست سیاست/واقعیت از فرهنگ/عقلانیت امروزی، از نظر تاریخی روشن گردد که عین پیوند دوباره آنها با هم است تا در نهایت صورت‌سمبلیک و پراکسیس کورد، به صورت‌معقول دست بیابد و کورد

در حد ایده و نظریه و به صورت کل، ابژه تحقیق قرار گیرد که سوژه‌ی برساخته انتزاعی و اخلاقی قادر به انجام آن نیست چون عقلانیت پروسه‌ی تاریخی است. اگرچه برای فهم بهتر این نوشتار، مطالعه کتاب و نوشته‌های قبلی که به تاریخ سیاسی و فرهنگی، برخلاف زبانی و نژادی و تبار، پرداخته و طرحی نظری از نظریه دولت و ما/دیگری ارائه داده‌ام، لازم است، اما این نوشتار مستقل، بدیع و متفاوت از نوشته‌های قبلی است. این نوشتار که بدون قصد قبلی، حجم آن زیاد شد، فارغ از سخت‌گیریهای ذکر منبع است و سعی در ارائه صورت کلی و نظری از کورد در پروسه‌ی تاریخی آن به طور خلاصه است که به شکل فلسفی و متافیزیکی آغاز می‌گردد و سر از سیاست و عینیت امروز در می‌آورد. در واقع پروسه این نوشتار وارونه پروسه «مم»است که از جوانی جنگجو و سرزنده‌ی خواهان زین، غرق در متافیزیک گشت و به زین پشت کرد که در این نوشتار قصد دارم مم را به زمین و زین بازگردانم که شاید نافاضلان و ژورنالیستها و اهل تفننهای فرهنگی، قادر به ورود به دالان آن که سرهای بریده بی جرم و جنایت مشاهده می‌گردد، نیستند و برایم قابل پیشبینی است که فقر فلسفی و تاریخی خویش را به آن فرافکنی خواهند کرد. لازم است، از دوستی گرامی تشکر کنم که با مطالعه‌ی این نوشتار، پیشنهاد نوشتن این مقدمه را ارائه دادند. راقم این سطور، به این مطالب در متن و پاورقی به شکل پراکنده پرداخته است اما بدون پیشنهاد ایشان، با ذکر چکیده، مقدمه نظری شروع می شد و در تحیر نوشتن مقدمه مانده بودم چون درون متنی به آن می نگریستم که با پیشنهاد ارزنده‌ی ایشان درباره مطالعات کوردی، چاه به راه تبدیل شد.همچنین، از دوستی دیگر که ذکر نامهایشان به دلایل امنیتی به صلاح نیست، تشکر کنم که طراحی جلد کتاب را انجام دادند. در نهایت مایل هستم دَین خودم را به یکی از اساتید قدیمی در دانشگاه علامه ادا کنم که در سال ۱۳۸۵ زمانی که دانشجوی ارشد بودم و این تز در ذهنم در حال تکوین بود، در باره آن که کورد، دیگری بوده است، بحث می‌کردیم، به من پیشنهاد دادند که از دیگری شروع کن و به کورد برس نه برعکس که شاید به طور ناخودآگاه ظاهر این نوشتار، از پیشنهاد ایشان الگو گرفته است.

مقدمه نظری، متد و هدف:

گذار از پدیدار شناسی روح مطلق به دیرینه‌شناسی سکوتِ بدن‌کامل

هگل می نویسد روح آزاد بود اما خودآگاه نبود. گوهر روح آزادی است که تاریخ، پیشرفت آگاهی از آزادی خویش است. آگاهی روح از آزادی خویش، روی دیگر آگاهی انسان از روح و همان خودآگاهی انسان است. بنابراین، اساس انسان ذهن است و ذهن آشیانه ایی است که روح در ادیسه روحانی خویش به آن باز می‌گردد. پیش فرضهای این دیدگاه یکی در نظر گرفتن نقطه آغازگاه تاریخ است که در هگل ایران است و یاسپرس از دوره‌ی محوری تاریخ از ۸۰۰ تا ۲۰۰ قبل از میلاد نام می برد دوما مفهوم پیشرفت است. سوما تاریخ را از منظر روح: دین و فلسفه و لاجرم انسان را با ذهن/روح در نظر می گیرند. به همین دلیل مفهوم از خودبیگانگی در هگل، مارکس و فوئرباخ اهمیت ویژه ایی دارد. باید اشاره کنم که نتیجه ای که آنان از سیر تکامل روح یا تاریخ گرفتند درست بود اما پیش فرضهای آنان که تاریخ و مورخان تاریخ یعنی دین و فلسفه؛ پروسه تکامل و شناخت خدا است، مبتنی بر پیش فرضهای نادرست و درک نادرست آنها از مطلق است که دین و فلسفه و اسطوره آن را نمایندگی می‌کند و با وجود نقد تیز آنها از دین و فلسفه و اسطوره، درک آنها از مطلق، همان درک دین و فلسفه است که همانطور که خود آنان گفته اند، آن را وارونه و یا پوسته آنها را شکسته و به هسته دست یافته اند. برای درک روح مطلق، که نه مطلق است و نه روح، باید با پدیدارشناسی وارونه به «خود چیز» قبل از ظهور تاریخ که همان ظهور متافیزیک و روح است یعنی به شرایط سیاسی و تاریخی برساخته شدن مطلق بازگشت تا به غیریت مقدم بر تاریخ که باعث ایجاد تقابل‌های دوگانه و دیالکتیک تاریخ گشت، التفات بیابیم.

اینکه خداشناسی همان انسان شناسی است درست است اما تصوری از خدا که در خداشناسی دین و فلسفه است تصوری راستین از خوددا نیست. در تصور نادرستی که از خوددا به دلیل تصور دین و فلسفه یافته بودند، خدا در نیچه با وجود نفی، در اراده قدرت، در هوسرل و هگل در ذهن و در مارکس در قالب کار بازتولید گردید و دولت تجلی زمینی خدا در زمین تلقی می‌شود که، شکل سکولار و زمینی همان خدایی است که نفی کردند. درک دین و اسطوره و فلسفه این بود که رویدادهای عالم ناسوت، تجلی رویدادهایی است که در عالم مثال و ملکوت می افتد این دیدگاه از سویی، در فلسفه افلاطون است که نمونه کامل هر چیز زمینی در «عالم مثل» موجود است و از سوی دیگر، در دین زرتشت که، نبردهای زمینی، شکلی از نبرد آسمانی و شاه تجلی خدا بر روی زمین در نبرد با دیوان و اهریمن است. اسطوره نیز رویدادهایی هم زمانی را تجلی و تکرار کار خدایان می داند. این مسئله با مفاهیم روان پریش فروید و ایدئولوژی مارکس و انسان شناسی فوئرباخ حل گردید که آفریننده همان انسان، کار و یا روابط قدرت و اقتصادی است و آنچه از آن خاطره ازلی ساخته شده‌است چیزی جز بت ذهنی و ایدوئولوژی نیست. اما مسئله اصلی که آنان قادر به دریافت آن نشدند این است که این تصور از آفرینندگی بازهم با وجود شالودشکنی دین و فلسفه، تصوری است که از دین و فلسفه خلق شده‌است چرا که این انسان الگوی زمینی همان خدایی است که نفی می‌کنند به همین دلیل مرگ خدای نیچه نتیجه منطقی خویش را در مرگ قاتل خدا یعنی انسان یافت.

پیش‌فرض تکاملی تاریخ و اینکه دین و فلسفه و اسطوره، علم شناخت مطلق هستند، باعث این تصورات ناصواب گشته‌است. در حالی که فرضیه این نوشتار این است که تاریخ نه تکامل بلکه گسست و، دین و اسطوره و فلسفه به عنوان نظامهای دانش بشری نه شناخت و یا سیر شناخت خوددا بلکه گسست از خوددا و جایگزینی تصورات نادرست از خدایی نادرست و طرد و نفرین کردن خوددای راستین به اهریمن و شیطان بود در نتیجه برای درک خوددا باید به عالم بیرون از عالم روح یعنی دین و فلسفه پرتاب شد که اتفاقا مطلقی که دین و فلسفه برساختند، گسست از آن بود و به پدیدارشناسی مطلق خوددا نه خودا در تاریخ پرداخت که روایت فاتحان و اربابان نیست و فلسفه روح نیز بیانگر آن نیست بلکه پراکسیس مغلوبان و صورت‌سمبلیک و سیاسی نمایانگر آن است. به عبارت دیگر، برای صورت‌معقول بخشیدن به صورت سیاسی /سمبلیک خوددا در تاریخ می بایست، تاریخ شورشهای نامعقول و دیگری تاریخ فلسفه روح یا آنتی صورت‌معقول را به رشته تحریر در آورد.

دین و فلسفه، برای پوشش و تثبیت تصور خود از خدا در حاکمیت حقیقت، می بایست آن تصور راستین از خوددا را یا می زدودند و یا تخریب می کردند که با پاک کردن هسته اصلی و نفرین و شاخدار کردن ظواهر آن، «دیگری» خدا و تاریخ را از سویی، پوشانده و از سوی دیگر، تخریب کردند که آن حوزه، نااندیشیده باقی بماند تا انگیزش اخلاقی و ارزشی حوزه‌ی اندیشیده شده از بین نرود. اگرچه نیت‌مندی در ظهور سوژه تاریخی نقش داشت اما هستی در پرانتز قرار نگرفت بلکه با برجسته کردن یک بعد آن، بعد دیگر آن طرد و نفرین گشت و ابژه اندیشه با استقلال از عینیت هستی و حالت نفسانی، به سوژه متعال انتزاع یافت که قادر به آفرینش است. بنابراین، سوژه متعال، فقدان هستی‌عینیت یافته‌است که برای جبران فقدان، به خلق هستی موهومی در تصور هستی واقعی می پردازد و خود در مقابل ابژه‌ی متعال شده به سوژه خالق هستی، حالت ابژینگی دست می‌دهد. لاجرم نه مانند هوسرل، هستی در پرانتز قرار گرفت و نه مانند فوئرباخ، خدا وارونه گشتن انسان شناسی به طور ناخوداگاه است بلکه پوشاندن خوددا به شکل خوداآگاه در ارتباط با ساختار قدرت قومی و طبقاتی یا جهل و کینه‌ی شخصی، توسط آفرییندگان دین و فلسفه بوده است. در واقع آفرییندگان دین و فلسفه همان آفرینندگان خدا و تاریخ هستند که برای تاریک نگه داشتن چیزی به روشن کردن مسئله ی دیگری پرداختند و متافیزیک و دین و فلسفه نه شناخت و یا سعی در انکشاف هستی/خوددا بلکه پوشاندنِ آگاهانه آن بود. لاجرم زیرساخت همه این تلاشها نیمه جهالت تاریک ذهن اشخاص و یا سلطه‌ی قومی و طبقاتی، جایگزینی روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی و حقانیت بخشیدن به آن است.

با تولد سوژه، که فقدان هستی است، هستی‌عینی در فقدانیت سوژه، به سکوت محکوم شد و تجربه اگزیستانس خویش از هستی را تنها می توانست به شکل پراکسیس و سمبلیک اگزیستانسیال کند که بخاطر کرول شدن و امتناع پراکسیس، که همان فقدانیت عینیت هستی است که دیگر امکان پراکسیس و اگزیستاسیال شدن آن نبود، از سویی، تنها صورت‌سمبلیک هستی را می توانست تجربه کند و از سویی، هرگونه تصور کردن به آن و به کلام در آوردن آن، آغشته گشتن به کلامِ سوژه‌ی فقدان هستی می شد و در عدم هستی کامل، تنها می توانست نشانه‌ها و سمبلهایش را تصور و بیندیشد و چون هرگونه تصوری و اندیشیدنی به آن در کانتکست سوژه و کلامِ فقدان هستی صورت می گرفت، زمینه ساز آشتی زبان و تمثیل یا کلام و صورت‌سمبلیک می شد که سمبلهای هستی‌عینی، نیز از حالت ابژگی خارج و با استقلال از حالت نفسانی و عینیت، به حالت سوژنگی دست یافته که سوژه تصور کننده به حالت انفعال ابژینگی می‌رسد اگرچه همچنان سعی در اتحاد دوباره با هستی دارد اما نه به شکل پراکسیس جمعی و اگزیستانسیال بلکه در حالت انفعال و فردی و، زبان تصویر و سمبلیک وی در هاله‌ایی از کانتکست کلام قرار می‌گیرد.

اگر تاریخ و یا متافیزیک که هم سان همدیگر هستند را به شکل یک کتاب تاریخی در نظر بگیریم هر کتاب و تمدنی سعی در تخریب کردن از سویی،و پنهان کردن تمدن قبل از خود از سوی دیگر دارد. برای نمونه تمدن تازه امریکا از سوی به نابودی و تخریب تمدن قدیم پرداخت و از سوی دیگر کتمان سویه های تمدنی و فرهنگی آن که؛ خود را آغازگران تاریخ بنامند. مثالهای زیاد دیگری مانند انقلاب ایران که از سویی،تخریب و از سوی دیگر نادیده انگاشتن سهم خود از نظام قبلی و یا صفویان در پوشاندن شیخ و کورد بودن خود یا اسلام در جهالت نامیدن دوره قبل از بعثت و آغازی نو پنداشتن خویش در حالی که اکثر مفاهیم و منطق آن به دوران قبل از بعثت تعلق داشت. تاریخ و مورخان تاریخ نیز که به دوره‌ی محوری و آغاز تاریخ مشهور گشته‌است؛ با پنهان کردن از سوی و تخریب تمدنی قبل از خود از سوی دیگر، گام در وادی ظهور گذاشته است. این نه تنها در مورد تاریخ‌های جزئی صدق می‌کند کلیت تاریخ را نیز شامل می‌شود که چیزی قبل از خود را نفی و در تاریکی نگه داشته است. تخریبها و آغازهای جزئی مانند نمونه اسلام، اگرچه شاید سیاسی و یا فردی بوده است اما آن تخریب و فراموشی نیازمند برساخت نه تنها نظمی سیاسی تازه بلکه ایدوئولوژی و دانش و خدایی تازه بود که به ظهور فلسفه در یونان و دین در خاورمیانه که شامل قانون و اخلاق نیز بود؛ گشت. در این زمینه نیچه با مفهوم نیهیلیسم و بازگشت جاودانه با پیامبر دیونیزس و هایدگر که نیهلیسم را موتور محرکه متافیزیک و تاریخ پنداشته‌است و به حقیقت عملی قبل از سقراط باز می‌گردد؛ در آستانه درک مسئله قرار گرفته‌اند اما متاسفانه در نرسیدن به اصل مسئله فراتر از متافیزیکِ کلام و خارج از تقابل‌های دوگانه، خدای دیگری که از همان تصویر مطلق دین و فلسفه تدوین شده بود را وارونه کرده و به ظن خویش از ساختار شکل گرفته دوره‌ی محوری یا متافیزیک خارج یا فراتر رفته‌اند.

در این زمینه، دو تئوری متفاوت موجود است؛ تئوریی که از فلسفه مدرن دکارت بویژه کانت و هگل تا مارکس تداوم می‌یابد در بررسی سیر تاریخ که اگرچه به درک زیرساخت زمینی و ناسوتی عالم ملکوت رسید اما با تصور اینکه هسته حقیقت در زیر پوسته است و از درون

همان نظام دانش سعی در درک حقیقتی داشتند که که در ماورا و نااندیشیده‌ی نظام‌دانش بود، به برساخت خدایان دیگری رسیدند به جای پایان دادن به مطلقیت. برای مثال سوژه ایی شناسا و قادر مطلق چه در نظر و چه در عمل که در نظر چون خدا قادر به شناسایی مطلق رها از غرایز و موقعیت است و در عمل چون خدا قادر مطلق و کن فیکون است که نتیجه نظری آن ساخت ادیان تازه که همان ایدوئولوژیها هستند و در عمل ایجاد انقلابها در ساخت بهشت که چیزی جز بازتولید ساخت روابط قدرت و اقتصاد قدیم در قالبی تازه نبودند. آنها در نیافتند همانطور که انقلابها با جهالت و وحشی خواندن دوران قبل از خود، خود را پیشگام تاریخی تازه و تمدنی تازه تصور می‌کنند که بازتولید همان قدیم است، خود ادیان و فلاسفه و خود خدا و تاریخ نیز که آن را آغاز تاریخ و شکوفایی می دانند چیزی قبل از خود را در تاریکی و با مفاهیم شر توصیف کرده‌اند که تصور خود را نیک و در حاکمیت حقیقت ماندگار کردند با این تفاوت آن نقطه آغازین بود و ساختی تازه میسر بود اما در دوره مدرن ناممکن است چرا که در نقطه آغازین، مفاهیم خلق شدند و واقعیت سیاسی بدون واسطه مفاهیم زیسته می شد اما اکنون هر واقعیتی در قالب مفاهیم قدیم مفصل بندی می‌شود. به همین دلیل این تصور از هگل تا مارکس و هوسرل چون در چهارچوب همان نظام دانش باقی ماندند خود خالق هستی تازه آفریدند که مواد آن از همان نظام دانشی بود که قصد ویرانی آن را داشتند مانند سوژه و کار و اراده.

این تصور توسط دیگران به چالش کشیده شد مثلا سوژه استعلایی با فروید و عقلانیت با اراده قدرت و آپولون با دیونیزوس نیچه و ایدئالیسم با ایدوئولوژی و طبقه مارکس. به این معنی اینان بعد خریت آدمیت را در پس بعد فرشته آن شناختند اما هنوز درنیافتند که دیگری، نه صرفا ناخودآگاه و غریزه و این ناخودآگاه نه دوران کودکی فرد، بلکه دوران کودکی کل بشر و تضاد آپولون و دیونیزوس نه تنها جنگ مفاهیم بلکه جنگ تاریخ و ماقبل آن است اینکه در قبل از سقراط اثرات عینی آن را یافته اند تنها تاثیراتی از جای دیگری بود. یونگ با ابداع ناخودآگاه جمعی سعی در گذار از روان‌شناسی سوژه محور فروید داشت همانطور که عقلانیت ارتباطی هابرماس، تقلا برای گذار از سوژه کانتی /هگلی بود همانطور که قدرت چون توافق آرنت نفی سوژه قدرت محور است. این تصور غلط در امثال دریدا و الیاده نیز هست دریدا به خوبی دریافت که غیریت مقدم بر تقابل‌های دوگانه است اما سعی در شناخت عینی آن غیریت نداشت و الیاده با اینکه دریافت ابراهیم آغازگر زمان تاریخی در تقابل با زمان ازلی است، اما در نیافت که این جنگ دو اسطوره یا جنگ دین با اسطوره نیست بلکه جنگ کل دین و اسطوره با امر واقعی بوده است که این دین و اسطوره یا ابراهیم بر علیه آن شوریده اند چرا که امر واقعی بود که، از نظم نمادین کل دین و اسطوره و فلسفه می گریخت. بنابراین صرف وارونه گردانیدن تقابل‌های دوگانه از آپولون به دیونیزس، از خدا به شیطان و.. کافی نیست اگرچه چهارچوب تئوری آن را فراهم کردند اما هنوز در درون کلام گرفتار است در حالی که تضاد مابین کل کلام (اسطوره و دین و فلسفه) و ماقبل کلام یعنی امر واقع بود به عبارت دیگر تضاد صورت‌معقول و «صورت سمبلیک» یا - به قول ویگنشتاین- مابین زبان ابزار و زبان تصویر بود.

تقابل‌های دوگانه توسط یک طرف روح و کلام برساخته شد که خود موخر را خیر و دیگری مقدم را شر نامیده‌اند. به این معنی که، هر دو دال تقابل‌های دوگانه توسط طرف کلام متاخر برساخته شده‌است و غیریت متقدم ماورا و ماقبل کلام و تقابل‌های دوگانه است که برای نفی آن غیریت؛ مفاهیم دین و فلسفه با تقابل‌های دانش-جهالت و خیر-شر برساخته گشت. اثری از این درک در آثار ادورنو که دیگری ایدوئولوژی را خود واقعیت و دریدا که غیریت را مقدم بر تقابل می‌داند و دیونیزس نیچه هست اما آن را مفهومی درک کردند نه واقعی یا سر از ترکستان یونان در آوردند به همین دلیل، دین و فلسفه‌ی تازه ایی برساختند. درک این غیریت و واقعیت قبل از دین و فلسفه، به معنی پایان فلسفه و دین و متافیزیک و بازگشت به مرحله ماقبل متافیزیک است البته با تجربه پسامتافیزیک. برای گذار از کلام و متافیزیک باید، بدن و روابط افقی و عمودی بدنها را مبدا آغازین هر تفکری کرد. از آغاز بدن بود نه کلام و نه عمل. تفسیر و توجیه روابط مابین ابدان، ریشه تمامی فلسفه روح و متافیزیک است. اینکه فلاسفه مدرن و پست مدرن هنوز درنیافتند که غار تمثیل نبود بلکه واقعی و تعلق فرهنگی داشت نشان از ماندن در چهارچوب فلسفه ایی هستند که افلاطون آن را پی ریزی کرد.

با این توصیفات ما چگونه می توانیم به تصویر خوددای راستین برسیم؟ چگونه می توانیم توحید واقعی را احیا کنیم و به زمانی بازگردیم که پرده حجابی بین خودها و خوددا نبود؟ به زمانی که انسان و خوددا با هم می زیستند؟ جواب ساده است این خودداى راستین نه هسته خود دین و فلسفه که امثال هگل و فوئرباخ آن را خدای نوینی ساختند، بلکه هسته «دیگری» دین و فلسفه است یعنی ما باید به جای تمرکز

بر دین و فلسـفه و رازردایی و اسـطوره زدایی از آن؛ به رازردایی از «دیگری» دین و فلسـفه برسـیم که نه تنها به تصـویری راسـتین از خوددا و نااندیشیده تاریخ اندیشیده شده دست می یابیم بلکه به شـناخت درسـتی از کل نظام دانش بشری و دین و اسطوره و فلسـفه نیز دست می یابیم. به این معنی نیست که با کشف دیگريي تقابل‌های دوگانه، به تصویری از خوددا دست می یابیم بلکه به این معنی است که راه دیگری، تنها راه رسیدن به خودداست که باید آن را از بار معنایی تقابل‌های دوگانه پاک کرد تا از طریق آن به تصویر از خوددا دست‌یابیم. برای اینکار باید به نقطه صفر و زمان تکوین دین و فلسـفه بازگردیم که من در اینجا افلاطون را برای فلسـفه برگزیده و زرتشت را برای دین و ابراهیم را برای تاریخیگری و تصـویر یکتاپرسـتی و تمدن سـومر را برای اسـطوره که در تمامی این تطورات روحی؛ یک «دیگری» اسـت که اگرچه با الفاظ متفاوت اهریمن؛ تیامات؛ غار جهالت و شر توصیف گشته‌است اما اشاره به یک مجموعه دارد که در دارسایگی این تمدنها حضوری ملموس و عینی داشت. ظهور روح و خدا در قالب دین و فلسـفه ظهور خداسالاری و پادشاهی؛ ساختار طبقاتی و سلطه‌ی قومی؛ عدالت افلاطونی یا سـلسـله‌مراتبی؛ روح و معنویت گرایی نیز بود یعنی تحول اجتماعی و سـیاسـی و فرهنگی لازم و ملزم یکدیگر بودند که همان رابط دانش و قدرت است ناگزیر «دیگری» که به شر و شیطان ملقب گشته‌است؛ آنتی طبقاتی و سلطه‌ی قومی و انتی معنویت و روح یعنی فرهنگی مادی زمینی مردمی و زمینی بود. که تقابل‌های دوگانه آن مشـروعیت توافقی و زمینی در تقابل با مشـروعیت متافیزیکی و حق الهی شـاهان چه پادشـاهی «خداسـالارانه» و چه فیلسـوف-شـاه؛ فرهنگ دیونیزوسـی و مادی و زمینی در تقابل با آپولونی و معنوی که همان تقابل رندی با زاهدی است؛ عدالت برابری در تقابل با عدالت افلاطونی و سلسله‌مراتبی در یک کلام پردیس زمینی در تقابل با فردوس آسمانی بود که در آن پردیس خوودا و خودها با همدیگر می زیستند چرا که خوددا در پردیس زمینی هبوط کرده‌بود و بدنها با وی عهدی بستند که تاریخیها این عهد را شکستند.

با بررسـی «دیگری» و «غیر» این تمدنها که در قالب اهریمن و هادس و غار جهالت و...تصـور شـده‌اسـت و با بررسـی زمان قبل از ظهور تاریخ /روح و فرهنگ حاکم در آن، می توان به غیریتِ مقدم بر تقابل‌های دوگانه دست یافت. چون این دیگری فلسفه روح، مانند خیر و شر یا خدا و شـیطان، هردو نامگذاری از طرف یک طرف سـتیز بوده اسـت که خودَ موخر را نماد خیر و دیگری مقدم را نماد شـر و با دایره لغات خویش، «غیریت» را توصیف کرده‌است که این دایره لغات و مفاهیم، توانایی بیان آن غیریتی که شًر خوانده شده است، را ندارد. با بررسی آن در می یابیم که زیرسـاخت تمامی مفاهیم الهی و ازلی یا کینه و جهل بوده اسـت یا منافع قومی و طبقاتی که شـکل دانش آن به قول رانسـیر انتظامیگری و دانش تولید شـده روح در قالب دین و اسـطوره و فلسـفه ارتباطی مسـتقیم با ظهور سـاختار طبقاتی و سـلطه‌ی قومی دارد که البته به معنی مدینه‌ی فاضـله بودن دوره قبل نیسـت بلکه تنها قبلا سـلطه در حاکمیت حقیقت تثبیت نگشـته بود؛ حقیقت و آزادی از هم نگسسته بودند اما نه در قالب روح و کلام بلکه صورت‌سمبلیک بدن‌کامل که زبان آن تصویر بود نه زبان ابزاری کلام. بنابراین، « **بدن آزاد بود نه روح که خودآگاهی آن عین زیستن آن بود**» به همین دلیل می بایست از نوشتن پدیدارشناسی روح یا متافیزیک به دیرینه‌شناسی سکوت بدن‌کامل پرداخت که تاکنون نه تنها فاقد صـورت‌معقول بوده اسـت بلکه توسـط صـورت‌معقول دین و فلسـفه، در طول تاریخ، به نامعقول و دیگری توصیف شده‌است که روایت مغلوبان و شورشیان صامتِ نامعقول است. به عبارت دیگر، روایت مرگ خدا تنها جنبه‌ی نظری و فلسفی ندارد همـانطور که دیگری تقابل‌هـای دوگـانه تنهـا در درون کلام نیسـت بلکه جنبـه تـاریخی و سـیاسـی دارد. نگـارش تـاریخ بدن‌کـامل، پدیدارشـناسـی روح در قالب دین و فلسـفه و اسـطوره نیست بلکه دیرینه‌شـناسـی امر واقعی است که توسـط فلسـفه روح به دیگری و سـکوت محکوم گشته‌است که خویش را در پراکسیس و صورت‌سمبلیک اگزیستانس کرده‌است نه روح و کلام. در نتیجه باید تاریخ نامعقول و ناخدایی را نوشـت چرا که ظهور نامعقول چون شـیطان فاوسـت و لویاتان هابز، باعث مرگ خدا /روح در فلسـفه غرب گردید. به قول هایدگر، با ظهور متافیزیک، هستی پوشیده‌ماند. «وجود رازخیز و رمزآمیز است در حالی که فلسفه و کلام سنتی این امکان را از وجود نفی می کنند. خدای فلسفه و کلام را نمی توان پذیرفت. انسان در برابر خدای فلسفه و کلام نه می تواند برای وی حرمت قائل شود و نه در برابر وی به سرود خوانی و سماع و رقص بپردازد» بنابراین، به سوی یافتن هستی و خوددای راستین سماع و رقص یا هه‌لپه‌رکی.

در زمینه **متد** این نوشـتار باید اشـاره کنم که تحولات فکری معاصـر غرب همسـان تحول در متد نیز بوده اسـت. متد این دفتر با تمام وام گیری از هگل - که پایینتر به تفاوتها اشـاره خواهم کرد- دیالکتیک یا پدیداراشـناسـی مطلق نیسـت که به قول دیلتای بیشـتر پدیدارشـناسـی متافیزیک اسـت چون اولا در خاورمیانه دیالکتیک خیر و شـر به سـنتزی دسـت نیافته‌است و فاقد پروسـه تکاملی بوده اسـت. دوما، سـرآغاز و

مطلق، روح نامتعیین نیست بلکه بدنِ متعیین است؛ سرآغاز هستی‌عینی متعیین وتجربه زیسته سیاست است پس شاید پدیدارشناسی وارونه یا دیرینه‌شناسی سکوت یا همان پدیدارشناسی بازگشت به خود چیز قبل از دنیای نظری بهتر باشد. دیلتای - و زیمل و هارتمان- با حذف روح مطلق و ادغام همه آنها در روح عینی به جای پدیدارشناسی، هرمنوتیک را متد کار خویش قرار داد که می توان از آن بهره برد اما هنوز کافی نیست به این دلیل که از یک سو، در آغاز، عینیت، تجلی روح نبوده است در دوران پس از امتناع عینیتِ سیاست است که عینیت، جنبه ذهنی می‌یابد روح عینی موضوع تحقیق می‌شود و از سوی دیگر، دیلتای هرمنوتیک را در تقابل با علوم طبیعی به روش خاصی از دانش تقلیل می‌دهد در حالی که هستی در آغاز متعلق دانش و سوژه نبوده است بلکه عمل و زیسته شده است. پدیدارشناسی هرمنوتیکی هوسرل راه را گشود تا به بنیاد هستی شناسی دست یابد و تقابل قدیمی میان هستی و شناخت را از بین می برد که هرمنوتیک همان هستی شناسی بنیادین است. از نظر هوسرل عینیتهای آگاهی همانگونه که از فعالیتهای نفسانی جدا میگردند از واقعیتهای عینی و خارجی نیز جدا می شوند. عینهای آگاهی با آگاهی حصولی یا صور ذهنی اتحاد دارند و جنبه مفهومی دارند نه مصداقی لذا کلیاتند نه جزئی که می توان معنا را از واقعیت جداساخت. ابژه به پدیدار ذهنی تبدیل می‌شود و در مرحله آیدتیک عین پدیدارشده در ذهن ما معنای کلی تر می‌یابد و با رهایی از محدودیت ها رها می‌شود و به صور ناب و خالص دست می‌یابد و از حضور خویش به عنوان دگرگون کننده‌ی جهان با خبر می‌شود و خود متعالی می‌شود. این همان وارونگی مطلق و فلسفه روح است که سر از سوژه در آورد. تعلیق عین به موضوع پدیدار ذهنی، اسارت در همان فلسفه روح است که به متد نیز سرایت کرده‌است. عین به تعلیق در نمی‌آید بلکه خود به امتناع رسیده است و سپس متعلق آگاهی می‌شود. در حضور عین، آگاهی به تکاپو برای شناخت و تقلیل آن به پدیدار ذهنی نمی افتد بلکه در فقدان عین، ذهن به تصویر آن مشغول و با جداساختن تصویر از ابژه با توجه به کانتکست روح زمانه و محدودیتهای فرامن، آن را انتزاع و در کانتکست روح زمانه دوباره به آن تصویر ذهنی، عینیت می بخشد که جنبه شی‌گشتگی نیز پیدا می‌کند. یعنی متعلق شناخت یا ابژه در گسست از عین و واقعیت، به شکل انتزاعی و آگاهی ناب در می‌آید که سوژه برسازنده آن، به ابژه آن و ابژه ذهنی شده به سوژه متعالی تبدیل می‌شود که سوژه ابژه شده، معنای نه تنها ذهنی خویش بلکه معنای وجودی خویش را از آن می‌گیرد و برخلاف هوسرل این سوژه انتزاع کننده نیست که به حضور خویش به عنوان دگرگون کننده‌ی جهان با خبر می‌شود بلکه ابژه انتزاع شده به سوژه متعال است که نه تنها دگرگون کننده‌ی جهان بلکه خالق جهان فرض می‌شود. تصور نادرست هوسرل و اصحاب فلسفه روح /سوژه این است که از آغاز با آن شروع می‌کنند چه در هگل با شروع از مطلق نامتعیین روحی و چه کانت و هوسرل با شروع از سوژه آگاهی که در هر صورت هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی تقلیل می‌یابد حتی اگر شناخت سعی در راه یافتن به هستی بنیادین داشته باشد. تصور آنها از سوژه و انسان نیزبرگرفته از ابژه‌ی سوژه گشته و متعالی گشته‌است که فوئرباخ خداشناسی را همان انسان‌شناسی می‌داند و فوکو انسان را مخلوق خداوندگار دانش در دویست سال اخیر تعریف کرد که نتیجه منطقی مرگ خدا، به مرگ قاتل خدا یعنی انسان رسید. به همین دلیل، با وجود تمامی تلاش آنها برای گذار از فلسفه روح و متافیزیک آن را در شکل سوژه‌ی متعال انسان بازتولید کردند. هستی از آغاز عینیت دارد و پیوند با هستی نه از طریق آگاهی بلکه با زیستن و تجربه‌کردن آن در دو صورت‌سمبلیک و سیاسی است، هستی با سیاستی که ما آن را نفرین می‌کنیم پیوند دارد نه با روح نازنین و تا زمانی که هستی‌عینیت دارد، متعلق سوژه نمی‌گردد در زیستن با هستی و تجربه کردن آن، نیازی به سوژه برای شناخت ابژه نیست. سوژه، خلا ناشی از فقدان هستی است فقدان زیستن با هستی است.

بنابراین، تنها با فقدان هستی است که سوژه متولد می‌شود. واقعیت برای تفنن تفکر در پرانتز توسط سوژه قرار نمی‌گیرد بلکه از سویی، به طور عینی در پرانتز یا امتناع قرار گرفته است و از سوی دیگر، توسط سوژه به خاطر نیت‌مندی سیاسی و شخصی در پرانتیز قرار گرفته می‌شود، سپس سوژه در نبود آن یا در نفی آن، به تصور از آن مشغول می‌شود و تصور به تدریج شکل ناب به خود می‌گیرد و از ابژینگی به سوژینگی دست می‌یابد. عینیت یا هستی‌عینی، جدا از سمبلها و نشانه‌هایش نیست؛ خوددا از صفات خویش جدا نیست، عینیت از ذهنیت نیز جدا نیست اما در امتناع عینیت، سوژه نه با کلِ عینیت هستی بلکه کلیت را از طریق نشانه‌ها و سمبلهایش می شناسد اما شناخت سمبلهای هستی‌عینی، در کانتکست و دنیای دانشی سوژه شکل می‌گیرد که با همان نشانه‌های دیسکورس حاکم تفسیر و به هم می پیوندند که گاهی ابژه انتزاع شده از حالت مخلوق به خالق تبدیل و سوژه‌ی اکتیو با از خودبیگانگی از تصویر برساخته ذهن خویش، مطیع آن می‌گردد و در عین حال از وجود این موجود برتر لذت روحانی و فکری می برد و هستی مفقود را در دنیای ذهنی خویش جستجو می‌کند.

بنابراین، همانند بحث نظری محض که در بالا اشاره کردم، از نظر متد نیز فلاسفه غرب در چهارچوب فلسفه روح که سوژه از آن می تراود، می اندیشند و ریشه اکثریت مفاهیم آنها به عصر ظهور کلام/متافیزیک در یونان باز می‌گردد که هستی با زبان ابزارِ فلسفه‌ی روح بیان گردید بنابراین آنان قادر به التفات هستی واقعی و عینی قبل از ظهور متافیزیک نیستند و بنیاد هرگونه متدی، بر اساس روح و ذهنیت شکل می‌گیرد که همان سپردن نقش خدا به سوژه و کار و اراده انسانی است. این که هیچکدام از فلاسفه تشخیص ندادند که غار تمثیل نبود و این دو کلمه را از هم تجزیه نکردند، نشان از دوری آنان از حوزه نااندیشیده و هستی واقعی است چون غار واقعی و مکان هستی واقعی بود.

هایدگر به دنبال سرآغازینی است که نسبت خود را با اگزیستنز از دست نداده باشند. و فلسفه را پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌داند که به سرآغازینی بودن آزمون زیسته تاریخی در نسبتش با اگزیستانس نظر دارد که برچیده شدن پدیدارشناسی از روش های فهم است که علم سرآغاز مقدم بر نظریه است و به خلوص امر واقع باز می‌گردد. با هایدگر شناخت شناسی تاویل جای خود را به هستی شناسی فهم داد که فهم نه وجهی از شناخت بلکه وجهی از هستی است. هایدگر با بازگشت به سرآغازین و مهمتر نسبتش با اگزیستانس گام مهمی در گذار از فلسفه روح/سوژه برداشت اما همچنین فهم که مسئله‌ایی تاریخی است، حضور دارد در حالی که اگزیتسانسیال شدن تجربه سرآغازین، از آغاز مبتنی بر فهم نبوده است و خود اگزیستانسیال را اگزیستانسیال کرده‌اند. بنابراین ما به پدیدارشناسی نیازداریم که تجربه اگزیستانس را از طریق خود اگزیستانس بفهمد یعنی از حالت فهم و دانش خارج و بدن را سوژه قرار دهد نه ذهن را. زیرا که نقاش و منقوش از هم سوا نبوده‌اند که فهم برای پر کردن خلا دست به کار شود. سوژه و ابژه یا ذهن و عین همدیگر را زیسته اند؛ سپستر در گسست ذهن و عین یا عدم امکانیت اگزیستانسیال شدن هستی است که فهم و سوژه به اندیشیدن وتصویر سازی درباره آن می پردازد که این مسئله شناختی نامرتبط با روان شناسی فروید و تفاسیر ژیژک نیست که سوژه، فقدان است. فقدان سوژه با جایگزینی ناخودآگاه جمعی یونگ با فردی فروید، در باره سوژه تاریخی دین و فلسفه و اسطوره نیز صادق است لاجرم سوژه و شناخت نه انتزاعِ عین موجود بلکه عین ناموجود است و انتزاع عین ناموجود چنان به شکل ماهیت ناب در می آید که کار دگرگونی جهان به وی تعلق می‌گیرد در حالی که خود عین بوده است، نه سوژه خودکار که باعث جدایی سوژه و ابژه نیز می‌گردد که فلسفه مطلق و سوژه مطلق در درون همان ابژه روحی شده به خودآگاهی رسیده اند، هرچقدر هم سکولار وعلمی باشند، نمی توانند فراتر از شکل زمینی مطلق روحی یا خدا فراتر بروند به همین دلیل خداوندگار در هوسرل به ذهن فردی تقلیل می‌یابد که در کانت و دکارت و هگل(ما) نیز چنین است و با مارکس به کار و نیچه با اراده جایگزین می‌گردد. به عبارت دیگر، روح یا سوژه یا فهم بشری در یک مرحله بعد از هستی قرار دارد که عین را در پرانتز قرار نداده است بلکه با نفی عین و یا عین نیست شده‌است که، سوژه یا فهم شکل می‌گیرد و فلسفه غرب هرچقدر نیز این را وارونه کند به مرحله ماقبل روح یعنی هستی‌عینی دست نمی‌یابد. سوژه نه تنها فقدان میل است بلکه فقدان هستی نیز هست و امتناع است نه امکان ، امتناعی که امکانیت خویش را به ابژه انتزاعی شده ناب می سپارد که فوئرباخ به این دلیل خداشناسی را همان انسان شناسی نامید اما فوئرباخ و کل فلاسفه سوژه و روح، متوجه نشدند که خوددای دیگر و مطلق دیگری قبل از تشکیل خدا و مطلق روحی و ذهنی وجود داشته‌است که بازگشت به خود آن خوددا جز با بازگشتن به تجربه قبل از تشکیل مفاهیم و فلسفه روح امکان ندارد. به همین دلیل اگر مفاهیم اگزیستنس شدن سرآغازین هایدگر و بازگشت به خود چیز هوسرل را از کانتکست ذهنی و فهمی آن منزه کنیم مقدمات امکان فهم هستی‌عینی را به ما می‌دهد.

دیالکتیک ماتریالیستی مارکس با مفهوم ایدوئولوژی، رشته های مطلق هگل را پنبه کرد و دیدگاه آنتی پدیدارشناسی جایگزین پدیدارشناسی گردید که تکامل این دیدگاه با واسطه نیچه، به تبارشناسی فوکو در جایگزینی جامعه‌ی انضباطی به جای جامعه سرمایه‌داری می‌انجامد که اگرچه راقم این سطور در کتاب اولی که سیاست درونیت نیافته بود، بیشتر از این دیدگاه بهره برده ام، اما برای بررسی دوره روح عینی و روح ذهنی به دلیل نادیده انگاشتن روح ذهنی دارای کاستیهایی است و دیدگاه تک بعدی اقتصاد و تقلیل سیاست و حقوق به آن نویسنده را دچار تنگناهای زیادی می‌کند. اگرچه میان رشته ایی بنا به مقتضیات به تمامی این موارد نیاز است چون کلیتی در یک پروسه تاریخی شامل سیاست و حقوق و عرفان و فلسفه در حال بررسی است اما مفهومی که می توانم برای آن در نظر بگیرم، دیرینه‌شناسی سکوت در بازگشت به خود چیز دیگری است که این بازگشت و دیرینه‌شناسی مستلزم وارونه کردن تقابل‌های دوگانه نه برای حفظ آبروی دیگری منفی این تقابل بلکه برای فراروی از آن و دست‌یابی به غیریت مقدم بر تقابل می باشد. بازگشت به خود چیز با دیرینه‌شناسی سکوت و دست یافتن به دیدارشناسی و پدیدارشناسی دوباره آن اما پدیدارشناسی بدن‌کامل است نه روح مطلق که ذهنی و روحی شدن بدن‌کامل، نه تلاش

نظری انسان برای شناخت بلکه جایگزین شدن بدن‌کامل در ذهن به جای زیستن با خود بدن‌کاملی است که دیگر امکان زیستن با آن وجود ندارد. بنابراین اگرچه از نظر مفهومی و متدی ما قادر به استفاده از متدهای پدیدارشناسی هستی هستیم اما به شرطی که متعلق آن را و خود هستی را در فضای خارج از فضای شکل‌گیری این متدها تصور کنیم. پدیدارشناسی هستی‌عینی در اگزیستانسینال شدن بدنی آن که با زوال، عین جنبه ذهنی و امتناع به خود می‌گیرد در یک کلام هرگونه فلسفه ایی باید از بدن آغاز گردد و رابطه افقی و عمودی مابین بدنها، اصل و اساس هر تحول تاریخی و روحی بوده است. فلسفه ایی که با بدن آغاز نشود، خود بخشی از روح ناآگاهی است که در مرحله مابعد هستی قرار دارد و امکانی در شناخت هستی/خوددا نمی‌یابد. اما منظور من از بدن، نه این بدن زیست‌شناسانه بلکه دو شکل سیاسی و سمبلیک بدنها ست که با ظهور حوزه اندیشیده شده دین و فلسفه روح نه در پرانتز بلکه به حوزه تاریک نااندیشیده رانده شد. گسست از روح در اندیشه سیاسی و پیوند آن با کنش، با واسطه‌ی فوکو توسط رانسیر شکل گرفت اما در متد اگرچه از جنبه پیوند با قدرت مطرح گشته‌است اما شروع از بدن و عمل هنوز معیار آغاز متد نگشته‌است.

به عبارت دیگر، باید شعار هوسرل در بازگشت به خود چیز را به نتیجه منطقی آن برسانیم که همان گذار از خود هوسرل است. «خود چیز» ماقبل مفاهیم، هستی‌عینی بدن‌کامل است که در پرانتز قراردادن آن از سر تفنن فکری و شناخت نیست بلکه زیرساخت شناخت درشکل جمعی قومی و طبقاتی و در شکل فردی کینه و جهالت یا حیرت است. سوژه در فقدان هستی یا بهتر با نفی هستی، در عین حال مفصل بندی سمبلها و نشانه‌های آن در چهارچوب دیگری زایش می‌یابد همانند تولد سوژه خدا که با کشتن هیولای تیامات، و از اعضای بدن آن، جهان هستی را خلقت می بخشد که در اینجا خدا، سوژه‌های تاریخی چون افلاطون و زرتشت هستند که با کشتن هستی‌عینی بدن‌کامل - به قول هوسرل در پرانتز قراردادن - و با سمبلها و نشانه‌های آن، جهان تاریخی/متافیزیکی را شکل می دهند. تولد تاریخ/متافیزیک، ادعای استقلال خودآگاه/سوژه، از ناخودآگاه/ بدن است که باعث دوگانگی بین آن دو شد و تضاد این دو، محرک تاریخ و شورشها و سرکوبهای آن می‌گردد. در شکل فلسفی آن در غرب: آپولون/افلاطون - دیونیزوس/تراژدی و در شکل سیاسی روم-استپارتاکوس و در شرق مزدک-ساسانی و یا مهر-زرتشت و خرمدینان-خلافت. بدن‌کامل که در پرانتز یا نیست و نفرین شده است، گاهی سمبلهای و نشانه‌های آن مانند افلاطون-سوفسطائیان و گاهی بدنهای آن که متفرق شده‌اند دوباره در مقابل سوژه‌ایی که باعث تفرق آن شده است، شکل بدن‌کامل به خود می گیرند و عصیانی را در برابر سوژه براه می اندازند مانند گئوماته-داریوش یا خرمیان-خلافت. با امتناع عینی بدن‌کامل، پروسه‌ی ذهنی شدن آن آغاز می‌شود که با سوژه‌ی معقول و متعالی متافیزیکی دینی و فلسفی که در تقابل با بدن‌کامل انتزاع یافت، تفاوت دارد چرا که زبان آن نه وحی و دیاکلتیک بلکه تصویر و تمثیل است که در پروسه‌ی ذهنی شدن با روح متافیزیک آغشته می‌گردد و با هرخودآگاهی، بخشی از آگاهی خویش به بدن‌کامل را نیز از دست می‌دهد. بنابراین، هستی‌عینی مفقود شده یا در پرانتز قرار گرفته همان بدن‌کامل یا هه‌لپه‌رکی است که نه تکامل و ابژه اندیشه بلکه گسست و تشکیل و سوژه/ابژه اگزیستانسیال شدن است که هر گسست و تشکیل آن از سویی، به اراده و توافق اعضا و از سوی دیگر،موانع بیرونی سلطه در ارتباط است که نیت‌مندی آن، نیتِ سیاسی سلطه‌ی قومی با انتزاع سوژه دینی(پارس-زرتشت و اسلام-عرب) و طبقاتی(فلسفه/آریستوکراسی) از یک سو، و نیت‌مندی کینه توزی(زرتشت-ابراهیم) و جهالت/حیرت(افلاطون) از سوی دیگر، باعث گسست و در پرانتز قراردادن هستی‌عینی آن شد. لاجرم مفهوم پدیدارشناسی هوسرلی را باید در پرتو مفاهیم تبارشناسی فوکو و روان شناسی نیچه دریابیم.

آنچه در این نوشتار پردازش شده است، داستان فراق و وصال از خودداست که «اگرچه آب دریایی است که نتوان کشید / اما بقدر تشنگی بباید چشید». ابتدا پدیدارشناسی وارونه‌ی بازگشت به نقطه صفر شکل‌گیری دوئالیسم خیر و شر یا خودآگاه و ناخودآگاه که همان سفر از من الخلق الی الحق تا دست‌یابی به خوددا-خودا به شکل منزه و بدون حجاب می‌باشد و سپس پدیدارشناسی دو خوددا-خودا(خودآگاه و ناخودآگاه) یکی وحدت و دیگری توافق یکی روح کامل و دیگری بدن‌کامل در طول تاریخ در سه شکل روح عینی، روح ذهنی و روح مطلق است تا با خودآگاهی به سیر تاریخی آن در ذهن راقم این سطور، صورت‌سمبلیک نیز به خویش خودآگاه و بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی، صاحب صورت نظری تا شاید شورشیان نامعقول کورد صاحب صورت‌معقول شوند و عینیت گسسته از ذهنیت دوباره با آن آشتی کند که در این مسیر با وجود اینکه«سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت»، ناگزیر از گذار از آن برای ازدواج تئوری و عمل هستیم. با تحولات فلسفی غرب که به مرگ خدا منجر شد، امکانات مفهومی لازم که سهره‌وه‌ردی و شهرزوری قادر به انجام آن نبودند برای ما فراهم آمده است تا به خوددا که

صورت‌سمبلیک و بدن‌کامل است، صورت نظری و معقول ببخشیم. خوددای که در تاریکی تکایا و فولکلور مهجور و مستور مانده‌است و ما خوددا را فراموش و در ظلمت بت‌پرستی گمراه گشته‌ایم. اما این آشتی با خوددا بدون واسطه انجام نمی‌گیرد. بدون واسطه در بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی ممکن می‌گردد که آن را می زییم اما نه در ساحت ذهن و اندیشه که به آن بیندیشیم و سپس با تراوش آن به آن عمل کنیم. در هه‌لپه‌رکی نقاش و منقوش یکی هستند. اما در عالم سیاست خالق و مخلوق از هم گسسته اند. ناگزیر باید به دونادونهای خوددا در طول تاریخ در روح ذهنی و عینی و مطلق آگاهی بیابیم(سفر من الحق الی الخلق) تا خوددا از ناخودآگاه به خودآگاهی بیاید و در ذهن ما حکاکی شود. صورت‌معقول بخشیدن به خوددای صورت‌سمبلیک هه لپه رکه /بدن‌کامل، صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول نیز می باشد. خودآگاهی خوددا به خویش و خودآگاهی ما به وی که دو روی یک سکه است بدون خودآگاهی ما به ناخودآگاهی جمعی و تاریخی ما ممکن نمی‌گردد. خوددای نه مطلق است نه قادر مطلق است و نه روح و کلام است، بلکه بدن‌کامل و صورت‌سمبلیک است، با وی زیسته ایم وتجربه اش کرده‌ایم تنها در این صد سال اخیر در عالم عینیتِ سیاست از آن گسسته‌ایم و گسست امروز از آن، ذهن مارا وادار به خودآگاهی به آن می‌کند. اگر این گسست، صورت نمی‌گرفت، نیازی به خودآگاهی ما به وی و صورت نظری و مفهومی بخشیدن به آن نبود.چون از آن تهی گشته‌ایم باید به آن بیندیشیم و کمبود عینیت آن را در تصور ذهنی خویش جبران کنیم. به قول نیچه، اندیشه زاغی سرخوش از بوی لاشه است و مرگ کورد که همان فراموشی خودداست راقم این سطور را به اندیشیدن درباره آن واداشته است. خوداگاهی مدرن ما با توجه به منطق عینیت سیاست مدرن گسسته از خوددا /ذهنیت، نه آگاهی به خوددا بلکه عین ناآگاهی و دو برابر از ناخودآگاه تاریخی و حافظه سمبلیک ما گسسته است. برای آشتی این دو باید به سیر تاریخی ظهور و زوال خوددا بپردازیم تا دلیل و نقطه صفر گسست عینیت از ذهنیت و خودآگاهی از ناخودآگاهی شناخته شود. خودِ شاختِ پروسه‌ی گسستِ عینیت از ذهنیت یا فراق ما از خوددا، وصال دوباره خوددا و بازگشت خوددا از ناخودآگاه جمعی ما به خودآگاه ما است. وصال خودها و خوددا، قبلا با مذهب و زبان تمثیل، از شیخ جنید تا نظامی از سلطان صحاک تا بابیه و از عین القضات همدانی با وجه الله تا طباع‌تام سهروردی صورت گرفته است که باید این زبان تمثیل، زبانی فلسفی بیابد و به سطح سیاست گسترش یابد که همان اتفاق عاقل و معقول و اجماع بدنها یا همان بدن‌کامل است اما امروز اعضای بدن‌کامل از هم گسیخته و در فقدان روح متلاشی شده‌است که تنها خوددا می تواند روحی در این جسد بِدَمَد و آن را احیا کند. می خواهم به صور سمبلیک هه‌لپه‌رکی، زبان منطقی عقل و به عقل و منطق، زبان تمثیل صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی را نشان دهم.

هیرش (ذکریا) قادری 14.04.2022

آلمان

z.heresh.qaderi@gmail.com

«دیگری» در فلسفه، دین و اسطوره در بدو تکوین

فلسفه: تمثیل غار و عالم مثل:

هایدگر و آرنت، «تمثیل غار» افلاطون را سرآغاز فلسفه سیاسی غرب می دانند، که در تقابل با آن، «عالم مثل» برساخته می‌شود. عالم مثل، ایده‌ی ایده‌ها و خیر است که فلسفه، کاری جز شناخت این ایده/خیر و تحقق آن در دنیا نیست که نتیجه سیاسی فیلسوف/شاه و اتوپیا از آن استنباط می‌شود لاجرم فلسفه از آغاز چون دین از بایدها یا ایده‌آل سوا نبود. عالم‌مثل با «دیگری» ساختن تاریکی غار و ساکنان آن برساخته می‌گردد که نمادی از جهالت و غفلت و فقدان دانش و فلسفه بودند. افلاطون آن را «تمثیل غار» نامید و هنوز بعد از هزاران سال، هیچ کس این دو کلمه را از هم مجزا نکرد. افلاطون، برای تثبیت دیدگاه خویش در حاکمیت حقیقت، غار واقعی را تمثیل و تمثیلِ «عالم مثل» که نمادی از خورشید است را واقعیت محض پنداشت که خارج از ذهن انسان وجود دارد و تمامی چیزهای عالم ناسوت، تمثیلی از عالم مثال و ملکوت هستند که، نقاشان که دو برابر از عالم مثال دور افتاده‌اند جایی در مدینه‌ی فاضله‌ی وی ندارند چرا که نقاشی زبان تصور و زبان خدای ماقبل وحی و دیالکتیک است و اثبات این ادعاست که فلسفه از عقل نه از خیال سرچشمه می‌گیرد که تقسیم بندی عقل و توهم، فلسفه و شعر نیز لازمه آن بود بنابراین موجودی به نام عقل تولد یافت. فلاسفه ای بعد از افلاطون که هرچقدر نیز به وی بتازند، اسیر همان چهارچوبی هستند که افلاطون تعریف کرد چرا که تمثیل بودن غار را پذیرفتند حتی اگر منکر واقعی بودن «عالم مثل» شدند. غافل از اینکه غار و ساکنان آن واقعی بودند که افلاطون در عدم درک آن، آن را نماد جهالت و تمثیل نامید و تمثیل خویش از عالم ایده را واقعییت پنداشت. تقابل دوگانه افلاطون مبتنی بر دانش در مقابل جهالت است که فضیلت دانش است و رذیلت جهالت که این تقسیم بندی سلسله پیامدهای علمی و سیاسی به همراه خویش دارد. دانش که با نیکی همسان است در عالم‌مثل موجودیتی مستقل از ذهن انسان دارد و روح انسان که میخ کوب ماده بدن شده است، از عالم‌مثل هبوط کرده‌است که با درک آن عالم قادر به رهایی از شهوات و جهالت است و چون این عالم به تفکر و فلسفه نیاز دارد و عامه مردم که مشغول کار یدی هستند از تفکر محروم، لاجرم نخبه‌ها و عده‌ی معدودی که فلاسفه هستند امکان دسترسی به عالم‌مثل را دارند. بنابراین، به دلیل اینکه شرط سعادت جامعه شبیه شدن به عالم‌مثل است باید از قوانین مثل پیروی کند و چون فیلسوف تنها کسی است درکی از این قوانین دارد به نتیجه‌ی سیاسی فیلسوف-شاه با اراده نظامیان و اطاعت توده مردم کشاورز و کارگر می انجامد که تحت عنوان عدالت افلاطونی/طبقاتی مشهور است.

به بحث اصلی بازگردیم که «دیگری» فلسفه و فلسفه سیاسی افلاطون« تمثیل غار» است که سرآغاز فلسفه و دانش غرب گشت که نماد سیاسی آن فیلسوف-شاه و نظم طبقاتی و «انتظامی گری» است و این دانش محدود به معدودی است که عامه مردم یا جاهلان دسترسی به آن نداشته و ناگزیر باید مطیع باشند چون نماد شکم و شهوت هستند. روشن است تمثیل غار جاهلان افلاطون، ایده‌ی عامه‌ی مردم را نیز در خود نهفته دارد. آنچه به زبان امروز آن را دموکراسی و تقسیم عادلانه عقل در میان عامه مردم و نظم افقی قراردادی می نامیم را در قالب تمثیل غار، نماد جهالت می‌داند که گفتیم غار نه تمثیل بلکه واقعیتی سیاسی و اجتماعی در همان دوران بوده است که در غارهای آبی تاریک به شکلی سمبلیک بیان شده‌است که مثل و خورشید و نور و آتش در تقابل با آن نماد دانش و خرد تعریف گشت غافل از آنکه آتش به قول ارسطو خشونت است چون مسیر آن به بالاست و پایین زمین در غار، برابری از آغاز بود.

«دیگری» دوم و مهم کل فلسفه افلاطون؛ انسان شیر-سری است که افلاطون همانند غار، آن را تمثیل پیش فرض می‌گیرد که نماد بعد اهریمنی و غریزی انسان است و اگر انسانی مطابق با فلسفه و خرد نباشد همان انسان شیر سری خواهد بود که نه تنها نماد جهالت نسبت به دانش است، نماد شر و شروری بعد مادی آدمی نیز هست لاجرم دانش و خوبی و معنویت در کنار هم و جهالت و شر و بعد مادی و زمینی انسان با هم تعریف می‌گردند چرا که فضیت و دانش یکی هستند که تا دوران مدرن این روابط از هم نگسست. اینکه ارتباط بعد مادی انسان با شر گسست و فاوست و لویاتان در پی سعادت بعد زمینی و مادی هستند نه بعد معنوی و آسمانی درست اما این نوشتار نه وارونه کردن تقابل‌های دوگانه و تایید بعد زمینی در مقابل بعد آسمانی، بلکه نشان دادن بعد زمینی و تاریخی کل تقابل‌های دوگانه خیر و شر است که برساخته تخیلات افلاطون نیستند بلکه ماده ایی در عالم واقعیت بودند که تخیلات افلاطون بر آنها صورتی نو بخشید و این ماده قدیم

موجود را شر و واکنش و عصیان خویش در برابر آن را خیر نامید حال انگیزه این عصیان و نفرت جهل شخصی باشد یا موقعیت اجتماعی و سیاسی وی اهمیتی ندارد.

دین: اهریمن و اهورا:

زرتشت، تلفیقی از تفکر هندی و اساطیر بین النهرینی و ادیان ابراهیمی است که سنتز کاملی را در قالب تضاد نور و تاریکی یا خیر و شر از آن ارائه کرد به همین دلیل نیچه برای دست یافتن به نقطه صفر دوئالیسم به زرتشت بازگشت. بنیاد تقابل‌های دوگانه زرتشت مبنی بر تضاد دو دال مرکزی اهورامزدا در تقابل با اهریمن، با تقابل‌های سمبلیکی مانند: نور در برابر تاریکی، آتش در برابر آب، گاو در برابر شیر، عقاب در برابر مار، فره ایزدی شاهان یا مشروعیت متافیزیکی در برابر مشروعیت توافقی و دین و معنویت در برابر مادیت و رقص و شادی است.

زرتشت، «غیریت» مقدم تاریخی خویش را که باعث عصیان وی در مقابل آن شد را اهریمن و تاریکی خطاب کرد که، در تقابل با آن اهورامزدا و نور را به عنون خیر انتزاع کرد. اما عالم مینوی اهورامزدا در قالب دین و وحی از بالا به پایین با فرشـته بیان می‌شـود نه از پایین به بالا با دیالکتیک و فلسفه. نماد سیاسی عالم مینوی اهورامزدا ، نظم سلسله‌مراتبی فره ایزدی وساختار طبقاتی است که شاه سر آن و قرینه زمینی اهورامزدا تعریف می‌شود. زرتشت نیز با مشاهده گاوکشی با رقص و مستی در تاریکیهای مهرابه/غار آبی با حیواناتی چون مار و عقرب، کل مراسم و تاریکی غار و حیوانات آن را نماد شر و اهریمن خواند. اهریمن زرتشت، کشنده گاو است که فلسفه ظهور زرتشت، دفاع از روان گاو می‌باشد که دنیای خیر وی با سمبل نور و آتش در تقابل با تاریکی و آب غاراست. اینکه هگل دیگری نور زرتشت را طبیعت می‌داند درکی از مسئله نیافته‌است که دیگری نور و آتش زرتشت نه طبیعت بلکه تاریکی غار بود. همچنین دیگری سیاسی زرتشتیان، آژی دهاک است که در هگمتانه/محل توافق دولت را ایجاد کردند.

ابراهیم: میرچا الیاده، ابراهیم را آغازگر زمان تاریخی در مقابل زمان ازلی و الهی می‌داند که سـوژه ابراهیم در پی تحقق وعده‌های الهی، وی را وارد زمان و تاریخ می گرداند که خدا ماورا آن وعده‌هایی داده اسـت که باید انتظار آن را در فردای زمانی و تاریخی داشـت که تاریخ موضوع می‌گردد و این وعده‌ها با اطاعت از قوانین خدا از سویی،و قربانی دادن و وفای به عهد الوهیم، تحقق می‌یابند و قوانین/وحی خدا از طریق پیامبر/ابراهیم دریافت و ابلاغ می‌گردند که رابطه چوپان-رعیتی برساخته می‌گردد. الیاده، به درستی دریافته‌است تقابل زمان ازلی و تاریخی را اما درک نکرد که آن زمان ازلی، وجود واقعی و تاریخی نیز داشته‌است که تنها شکل سمبلیک آن که باعث عصیان ابراهیم گشت. در تقابل با زمان تاریخی ابراهیم، نه زمانی اسطوره ایی و کیهانی بلکه واقعیتی تاریخی بود که خود اسطوره نیز مانند دین و فلسفه درتقابل با آن و در عدم درک زبان سمبلیک و تصویر آن زایش یافت. غار جهالت و اهریمن در ابراهیم فراری از حران، بت‌پرستی و گمراهی از خدا نامیده شد و غار، گورستان مردگان می‌گردد. مبارزه با بت‌پرستی صورت موخری است که بعدا توسط ادیان یکتاپرستی به وی قالب گشت بخاطر اینکه وی را قهرمان توحید معرفی نمایند. اگر بخواهیم دیگری ابراهیم را دریابیم باید دریافت دیگری مفاهیم و اعمال سـمبلیک قربانی و ختنه و عهد در ابراهیم در تقابل کدام اعمال سمبلیک دیگری قرار می‌گیرد. در روایاتی ابراهیم توسط نمرود به آتش انداخته می‌شود رویکرد متافیزیکی و معنوی ابراهیم در تقابل با رویکرد زمینی نمرود قرار می‌گیرد که بعدا نمادی از بت‌پرسـتی و باعث گریز وی از حران-تپه نمرود می‌شود که پایینتر به آن می پردازیم.

اسطوره: مردوک و تیامات:

بابل : اسطوره‌های سومی که سرآغاز همه تقابل‌های دوگانه و قوانین الهی با حمورابی هستند بر ای باور هستند که مردوک با کشتن تیامات و از اعضـای بدن وی کیهان را سـاخته اسـت که شـکل سـیاسـی و دینی این کیهان یکتاپرسـتی با قوانین الهی و امپراتوری و نظم‌سـیاسـی سلسـله‌مراتبی با حاکمیت شـخص شـاه چون حمورابی اسـت. در قوانین حمورابی جامعه به سـه دسـته تقسـیم می‌گردد که پادشـاه در رأس نماینده و ابلاغ گر قوانین الهی مردوک اسـت. دیگری یا نرگل تمدن سـومر ریشـه در کلمه کور و به زاگرس اشـاره دارد و سـاکنان زاگرس را مارگزنده های متجاوز به حریم خدایان و گوتیان بی خرد لقب دادند. دوره حاکمیتهای حکومتهای مهری گوتی در سـومر به هرج و مرج و

آشوب تیامات و کاسموس نسبت داده شده‌است که مردوک با کشتن بانوی تیامات دوباره نظم را برقرار می‌کند. متهم کردن کورد به بی خرد و وحشـی با عقل سـیاسـی اسـلام که تلفیقی از اسـاطیر بین‌النهرین و ادیان ابراهیمی و زرتشـت اسـت با ملقب کردن کورد به جن و عاری از فضیلت بازتولید گشت. شایان ذکر است که ظهور این تمدنها همراه با تشکیل امپراتوری نیز بوده است که امپراتوری بابل و ایران در تقابل و نفی حاکمیتهای گوتی و مادی تکوین یافتند که پادمفهومهای تیامات و اژی دهاک در همان دوران تشکیل امپراتوری برساخته شده‌اند که از سـویی،پیوند دین، اسـطوره و فلسـفه را با قدرت سـیاسـی امپراتوری یا همان پیوند دانش و قدرت را نشـان می‌دهد و از سـوی دیگر، پیوند نظم‌سیاسی گوتیها و مادها با آنچیزی که به تیامات و اهریمن و جهالت ملقب گشتند.

بنابراین تمدنهای تاریخی، چه در قالب اسـطوره و چه دین و فلسـفه دارای دیگری و تقابل‌های دوگانه هسـتند که دیگری این تقابل‌های دوگانه، متناسب با هر فرهنگی با مفاهیم متفاوت اهریمن و شر و غارجهالت و جن اما با بارمعنایی یکسان شَر وجود دارد. حال آیا می توان به غیریت عینی و تاریخی ماقبل تقابل‌های دوگانه در عالم واقعیت و سیاسـی دست یافت یا زاده تخیلات کودکانه اقوام اولیه و اسـتعدادهای فلسفی و تمثیل است. از نظر نگارنده این مفاهیم نه زاده تخیلات غیرمنطقی بشر اولیه است و نه استعدادهای اشخاصی چون افلاطون بلکه ماده ایی قدیم بوده‌اند که با ظهور تمدنهای تاریخی و دانش بشـری؛ که به برسـاخته شـدن تقابل‌های دوگانه منجر گشـت؛ این ماده قدیم صـورت شـر و منفی به خود گرفت و عصـیانگران به هر دلیلی در مقابل آن نماد خیر و خوبی گشـتند که با وارونه کردن این تقابلهای دوگانه با توجه به انقلاب ارزشـی که در غرب صـورت گرفت می توان به دیگری تقابل‌های دوگانه که نه تنها دیگری بلکه غیریت مقدم بر تقابل‌های دوگانه است، دست بیابیم. چرا که اگر یک طرف تقابل‌های دوگانه گشته‌است اما این نام گذاری از سوی طرف موخر و در درون کلام(وحی و دیالکتیک) صورت گرفته است که غیریت مقدم بر کل کلام است و تن به منطق تقابل‌های دوگانه زبان ابزار نمی‌دهد چرا که اگر صـرفا آن را وارونه کنیم دوباره تقابل برساخته می‌گردد در حالی که غیریت متقدم، فاقد تقابل‌های دوگانه بوده است. به عبارت دیگر؛ اگر چه ما ناگزیر از درون کلام تقابل‌های دوگانه آغاز و به پدیدارشناسی وارونه می پردازیم اما در نهایت باید از دنیای کلام و پدیدارشناسی خارج و به غیریت قبل از ظهور کلام برسیم که از سویی،نه پدیدارشناسی بلکه هستی شناسی است یعنی در آغاز کلمه نبود و هدف از این تحقیق زدودن خوددا از صـفات نسـبت داده شـده و بشـر از حجابهای بین او و خودداسـت تا به توحید راسـتین بازگردیم. به زمانی که بدنهای بشـر قبل از وجود متافیزیکی و تاریخیشان به صورت پاک وجود دیگری در مهرابه داشتند و هیچ حجابی مانعشان نبود و خوددا/بدن‌کامل را زیستند.

در واقع ظهور دین و فلسفه در قالب روح و متافیزیک از یک سو همذات ظهور ساختار نابربر طبقاتی-قومی بیان شده توسط مارکس و روح قومی هگل نیز هست که عقده ها و جهالت شخصـی نیچه و جهالت و نیمه تاریک زبان مولر را نیز باید به آن اضـافه کرد بنابراین ظهور تضـاد قومی و طبقاتی همان ظهور متافیزیک و خدا در نیچه و هایدگر اسـت که باید دیدگاه پدیدارشـناسـی و آنتی پدیدارشـناسـی را با هم تلفیق کنیم. در واقع ما در این بررسی سعی در ارائه سنتزی از یک سو از نیچه و هایدگر و از سوی دیگر هگل و مارکس و جنبه روان شناسی فروید و مولر داریم. البته در دوجریان متفاوت غرب و شرق که در غرب تضاد طبقاتی زیربنای متافیزیک با زبان فلسفه بوده است و در شرق قومیت زیربنا که، دین زبان بیان آن بوده و هست.

«دیگری» همان عینیت هسـتی اسـت که در پرانتز قرار نگرفته اسـت بلکه طرد و نفرین گشـته‌اسـت که در فقدان عینیت هسـتی، سـمبلها و نشـانه‌های آن، ابژه‌ی اندیشـیدن می‌شـوند که با اسـتقلال از حالت روانی شـخصـی و عینیت هسـتی، سـمبلها از حالت ابژینگی به حالت سوژینگی می رسند و به شکل ناب و خالص به امر متعال که قادر به دگرگونی جهان هستند دست می یابند. این امر متعال انتزاع شده، همان ظهور خداست از فقدان هستی‌عینی رنج می برد و فقدان خویش را به فقدان هستی‌عینی یعنی نفی و نیستی کردن هستی‌عینی سرایت و نبود خویش را با نفی هستی‌عینی جبران می‌کند.

هبوط خوددا در پردیس غار و هه‌لپه‌رکی عهد الست

خوددا در درون غاری تاریک، «مهرابه»، از دل صخره و خاک ظهور یافت در یک دست وی چاقو است و در دست دیگر شمع و اولین کارهای وی مبارزه با خورشید و به زانو دراوردن آن و کشتن گاو است. شمع های متکثر غار نماد ضدیت با خورشید انحصارگر و نشان دادن محدودیت عقل در میان تاریکی ناخودآگاه امیال است. هنگام کشتن گاو، مار و عقرب نیز وی را یاری رسانده و کلاغ سیاه(مهر سکوت) یابنده گاو است. با قربانی گاو، ساکنان از خون وی نوشیده و گوشت او را می خورند که همان گوشت و خون خودداست و بعد از پایان هفت‌خوان که خوان آخر ، پیر یا میثاق است، با هه‌لپه‌رکی از یک سو، جشن عهدالست با خوددا را جشن می گیرند و از سوی دیگر، خوددا را زیسته و اجرا می کنند. به عبارت دیگر، هه‌لپه‌رکه نه تنها جشن و مستی ناشی از عهد با خودداست بلکه نقاشی و اجرای آن نیز هست. (بخش هه لپه رکه).

تاریکی غار از سویی، به معنی تراژیک بودن جهان هستی و ناخودآگاه جمعی و فردی انسان است و از سوی دیگر، به معنی ماده خامِ است که فاقد صورت است که، توافق/خوددا به آن خلقت می بخشد. لاجرم خالق، مخلوق است و مخلوق، خالق و اناالحق، ماالخالق می‌گردد که همان ماالخلق است همچنان که سرچوپی، گاوانی و گاوانی، سه رچوپی می‌شود و هه‌لپه‌رکی هم خودداست و هم خودها هم جشن توافق خودها است و هم زیستن و نقاشی خوددا. خوددا همان هه‌لپه‌رکی است اما هه‌لپه‌رکی اجماع بدنهاست لاجرم خوددا همان بدن‌کامل است و اجتماع بدنها تجلی و حلول خوددا در بدنها می‌گردد که با تفرق بدنها، بدن‌کامل از هستی اجتماع به نیستی انتزاع پس رفت و خوددها از خوددا دور می‌شوند عهد شکسته می‌شود که تاریخ چیزی جز حضور و غیاب خوددا در بدنها و فراق و وصال آن نیست.

خروج از غار به روشنایی، نه صعود از جهالت به علم و نه هبوط از فردوس آسمانی به دنیای ظلمت بلکه گذار از وضع طبیعی به وضع سیاسی و مدنی، تا قانون خوددا اجرا گردد که همان تحقق خودداست.اتفاق بدنها، خوددا و انفاق، بی خوددای، به این معنی هیچ ماهیتی قبل از توافق بدنها در ایجاد قانون وجود ندارد وسیاست نیز باید با توافق شکل بگیرد و این توافق و عاملان توافق، همان خوددا یا «بدن‌کامل» است که چیزی خارج از جمع خودها و بدنها نیست و قانون و خوددا نیز از هم مجزا نیستند اجرای قانون خوددا، همان زیستن و تجلی خودداست. «هه‌لپه‌رکی» که «بدن‌کامل» است، صورت‌سمبلیک و نقاشی این زندگی سیاسی و اجتماعی است. شکل ظاهری هه‌لپه‌رکی همان پارادیس یا خوشی و مستی و اگزیستانسیال شدن غرایز در همین دنیا است و معنای مجازی آن توافق/قرارداد و روابط برابر و افقی افراد است که انتخاب و تغییر حاکم که نمادی از تغییر سرچوپی است، با توافق و دوره‌ایی است نه خطی که هر «سَری»، «انجام» می‌شود و هر انجامی سَر. گاو که باید کشته/قربانی شود، نمادی از گنبد آسمان و متافیزیک است که کشتن ان عین قربانی آن برای زمین است و مار و عقرب نمادی از زمین و ابدانیت. مسیر آب در «مهرابه» ها به طرف زمین است و خبری از آتش نیست چرا که به طرف بالا است. شکل سیاسی آن، نظم‌سیاسی قراردادِاجتماعی و مشروعیت‌زمینی است که شاه، همان خوددا (شاه بغ؛ شَبک)چرا که خدای خالق، مخلوق توافق آدمهاست و در عین حال خودِ توافق است نه آینده آن بلکه از آغاز حضور دارد، نه هدف سیاست بلکه خود سیاستِ افقی توافقی است. خدا و سیاست و کلی و فرد به اتحاد/توافق می رسند. در واقع هه‌لپه‌رکه شکل سمبلیک خوددا و دولت(هگمتانه) تجلی عینی و سیاسی آن است(ر.ج: فصل طرحی از نظریه دولت در کتاب عقل سیاسی ...).

جغرافیای «هبوط» خوددا که هینتس آن را با یک کلمه پردیس می نامد، مهرزمین است که در طول تاریخ با اسامی متفاوتی چون کاسپی و کاسی و گوتی و ماد وماننای و جبل و ماهین و امروز به کوردستان مشهور است. ماد بزرگ و کوچک که اکنون کوردستان، کوچکتر از ماد کوچک نیز گشته‌است، مکان «هبوط» خوددا بود از از گوبکلی تپه(Xirabreske) تا شهر زیرزمینی و تاریک درینکویو و تپه نوشی جان تا عهدنامه بغازکوی تا کتیبه کوماژن، از مزدک و خرمیه تا جنبشهای قلندریه و بابائیه و از یارسان دالاهو تا ایزدی لالش و علوی درسیم، اصالت فرهنگی و سمبلیک خویش را با وجود نفوذ عناصر فرهنگها و هجوم دیگر اقوام حفظ کرده‌است. این «صورت سمبلیک» با نقاشی هه‌لپه‌رکی که دونادونهای متعدد و متکثری داشته است، صاحب فرهنگ/آنتی فرهنگ مختص خویش که همان مهر/میترا است، بوده است که معنی

هردوی سرزمین ماد و آیین مهر، میانه یا میانجی است، که در دل سرزمین ماد، خوددای مهر با هبوط خویش، خود را قربانی مردمان آن کرد که ارتباط ما بین خوددا، سرزمین و مردم با توافقی که آن را عهدالست نامیده‌اند و هه‌لپه‌رکی سمبل آن توافق است برقرار شد. لاجرم آن را مهرزمین یا کوردستان با مردمان کورد و آیین مهر نام گذاری می‌کنیم. هبوط خوودا در دل زمین نماد آشتی و توافق آسمان و زمین(با واسطه بدنها)، خودآگاه و ناخودآگاه، کل و فرد و، خدا و سیاست که با عهدی که هه‌لپه‌رکی هم نقاشی عهد و هم اجرا و زیستن آن گشت، اجرا شد. شمعهای درون غار تاریک نمادی از جزیره کوچک سوژه خودآگاهی در درون اقیانوس عمیق و تاریک ناخودآگاهی است که تاریخ با تاکید بر خودآگاهی و فراموشی ناخودآگاهی، لبیک خویش به عهدالست را فراموش و با طرد و نفرین آن همیشه به آن نیز بازگشته‌است در عین حال مهردینان با غرشهای هه‌لپه‌رکی خویش در خرابات تاریک زیرزمین روبنای خانه خدایان تاریخ که برروی خرابات آنها بنا شده است، را به لرزه و وفای خویش به عهدالست را به طور ناآگاهانه و سمبلیک نمایش داده اند. تعامل و تقابل سلطه سوژه‌ی فقدان هستی تاریخ/متافیزیک و هستی بدن‌کامل که شبیه عصیان ناخودآگاه و سلطه دوباره خودآگاه است، نه خطی بلکه چون هه‌لپه‌رکی گسست و تشکیل است که این تعامل و تقابل، موتور محرکه تاریخ شد. پیوند خوددا، سرزمین و مردم، اکنون گسسته است. مهرزمین از مهر تهی گشته‌است به همین دلیل در آتش نفاق می سوزد.

نظم زمینی سیاست، نه هبوط از عالم ملکوت به یک نفر شاه-پیامبر، بلکه صعود از مهرابه به روی زمین و اجرا و تجلی صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی در هگمتانه است که مخلوق انسانهای زمینی با توافق و شاه/سرچوپی، با انتخاب است و برادری و برابری از همان آغاز پروسه پدیدار است نه اینکه هدف پروسه باشد، لاجرم نیازی به زمان و تاریخ نیست که حلقه«هه‌لپه‌رکی» نماد وحدت بدون تاریخ سوژه و ابژه یا خدا و فرد است. توافق سیاسی در هگمتانه که خود هگمتانه به معنی محل توافق است، تحقق عینی صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی در غار است که البته واسطه‌ی آن عالم ناسوتِ زیر زمین، نه چون عالم ملکوت/مثل، نخبه پیامبر و فیلسوف، بلکه همه بدنهاست چرا که خوددا نه روح بلکه بدن‌کامل و متجلی در بدن است. بدنها نیز یکسان هستند ناگزیر ارباب/چوپان برای هدایت لازم نیست و چون خوددا قبل از توافق، نیستی و عدم است و تنها با توافق بدنها ، از نیستی انتزاع به هستی اجتماع در می آید ، فاقد هرگونه ماهیت و قانون و دینی است که نیازی به امام و فیلسوف برای ابلاغ و خودکامه برای اجرا و روح برای دریافت باشد. هرکسی به طور برابر، قادر به دریافت و زیستن با خوددا و فاصله خوددا با تک تک افراد برابر است چون خوددا همان جمع خودها و بدن‌کامل یا اجماع بدنهاست. لاجرم رابطه افقی بدنها با هم مطرح است نه عمودی و، توافق و مهر و دوستی بدنها با هم تحقق و خدمت به خوددا نیز هست که عمل سیاسی نیز تحقق خوددداست چون خوددا/ایزد همان شاه است که البته مخلوق توافق بدنهاست به این معنی که خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. غار و هه‌لپه‌رکی صورت‌سمبلیک آن و هگمتانه/دولت، تحقق عملی و سیاسی آن که البته تحقق عینی صورت‌سمبلیک همیشه ناقص خواهد بود. خوددا تنها با توافق بدنها چه در جشن و جم خانه با موسیقی و رقص و چه در عالم سیاست با قرارداد ظهور می‌یابد. عزلت کنج مسجد و تکایا و سیاست غیر توافقی، دوری و گسستن از خوددا و ظلمت است. اکنون کوردستان به مکانی تهی از خوددا تبدیل گشته‌است و هستنده‌ها، در فقدان هستی، دچار دیگرزدگی گشته‌اند و یا تنها جنبه های سمبلیک و وضعی از خوددا بدون روح صورت آن مانند گاوکشی از دالاهو تا لالش و هه‌لپه‌رکی به شکل Positive تشریعی باقی مانده‌است. پیوند دوباره خوددا و سرزمین کوردستان، و تبدیل آن به مهرزمین تنها با واسطه توافق انسانهای مهربان درون آن شکل می‌گیرد.

شکل سمبلیک تحقق خوددا که در غارهای تاریک به دور از نور خورشید انجام می گرفت، همراه با موسیقی و شادی است. موسیقی، که فیثاغورث آن را ندای خدایان می نامید همان «هوره» درون غارها است. «هوره» سبکی از خواندن در میان کوردهاست که آواز آن عین سکوت است و بخش اعظم آن بدون ذکر کلمات در واقع فریاد سکوت است. خوودا نه در کلام بلکه تصویر و عمل یا زبان تمثیل است چرا که خوددا موجودی دور و مستقل از خودها نیست که طرف دیالوگ باشد بلکه اجماع خودهاست. خوددا زیسته و اجرا می‌گردد نه گفتگو، خوددا تصویر می‌شود نه پرستش. هوره و های و هوی هه‌لپه‌رکی، امتناع کلام در گفتگو با خوددا را می‌رساند و فریاد سکوت هوره، فریاد دوری از خوددا و فراموشی عهدالست است که در طبیعت به دنبال آنی می‌گردد اما نمی‌یابد غافل است که طبیعت از خوددا تهی گشته‌است به همین دلیل بی اختیار اشک از چشمان هوره کننده جاری می‌گردد.

این شــکل آســمانی و تمثیلی نه در عالم ملکوت بلکه در عالم هادس و زیرزمین بود که با اجرای آن در ســیاســت، پردیس شــکل می گیرد. همانطور که هفت‌خوان میترا به قول بیوار ســقوط به عالم هادس اســت که، هفت‌خوانهای عرفانی بعد آن را وارونه روبه عالم ملکوت کردند چون خدای متافیزیکی را جایگزین خوودای درون غار کردند. شــیری که ســالک مهری باید به آن مشــرف گردد در هفت‌خوانهای عرفانی و دینی و حماسی باید کشته شود همانطور که بغستان /باغستان را که پردیس بود به بیستون، مکان خدایان تعبیر کردند.

به عبارت دیگر، اســطوره‌ی آفرینش و عالم ملکوت ادیان، درون غاری تاریک در زیر زمین روی می‌دهد نه در ماورا زمین که، بعد از اتمام اجرای سـمبلیک آن به شـکل هه‌لپه‌رکی در زیرزمین غار، به عالم بالای غار یعنی روی زمین رفته و عهد خود را در هگمتانه /دولت یعنی مکان توافق تحقق بخشــیده و به ســامان دهی زندگی ســیاســی براســاس توافق می‌پردازندکه هگمتانه، نماد عینی «هه‌لپه‌رکی» و به معنای تکرار آفرینش آغازین و تکرار کار خوددا درون غار است. «هه‌لپه‌رکی» «دونادون» گشـتن خوددا یا «بدن‌کامل» در بدن انسانهاست. این بدن است که تجلی وجود خوودا می‌باشد و روح چیزی فراتر از توافق بدنها نیست. «هه‌لپه‌رکی» وحدت بدون تاریخ خدا و فرد است و آغاز /سر و انجامی دارد یعنی تکامل در آن جای ندارد که همان ســرانجام یا ســرچوپی و گاوانی اســت و مانند دور هه لپه رکی تاریخ دورانی و بازتولید کار خودداست. نظم هه‌لپه‌رکی سـکون و قاعده و سـلسـله‌مراتب نیسـت بلکه برآیند بی نظمی آن اسـت. وحدت هه‌لپه‌رکی فراتر از کثرتهای آن نیست بلکه عین کثرت است. «هه‌لپه‌رکی»یک رخداد است که برابری و آزادی در خود آن است. روح، اجماع بدنهاست و صورت کامل، فراتر از صورتهای جزئی نیسـت، «طباع تام» مسـتقل از طبعهای فردی نیسـت. غار که نماد خاک و آب اسـت همان موادی اسـت که در ادیان، خدا آدم را با آن ســرشــت. خاک در کوردی به معنی آخ اســت و آب را آو/ف می گویند که در هر حادثه و یا لذتی که می گوییم آخ و یا او/ف ندای بازگشـت به همان اصـل آغازین اسـت. اما هه‌لپه‌رکی تنها نقاشـی و جشـن و تمرین آن اسـت و سـیاسـت اجماعی تحقق واقعی خودداسـت. هه‌لپه‌رکی شـکل هنری خوودا و دولت تجلی عینی و سـیاسـی خودداسـت لاجرم دولت باید شـبیه هه‌لپه‌رکی یا شـبیه خودداشـدن به شـکل توافقی و برابر با تغییر شاه /سرچوپی باشد. نقاشان در مهرزمین کوردستان برخلاف مدینه‌ی فاضله افلاطون، اهمیت ویژه ایی دارند برخلاف متکلمان /ژورنالیست‌ها.

این پارادایس واقعی و ناســوتی، همان ســرزمین زاگرس و کوردســتان قدیم از زمان گوتیها و مادها بود که نظم‌ســیاســی توافقی آن و ایین مهری آن در منابع قدیم از هرودت تا کتیبه های سومری و پیامبران یهودی به آن اشاره کرده‌اند. شاهنشاهی ماد بیشتر شبیه عقد پیمان با روسای محلی بود تا تشکیل امپراتوری. هنوز هم شکل سمبلیک گاوگشی و اهمیت پیمان و توافق را از یارسان و هورامان تا لالش و ماردین و در فولکلوریک کوردی می بینیم و حتی شکل سیاسی آن را به شکل ناخودآگاه در «روژاوا» و ناقص تری در باشور مشاهده می‌شود. متاسفانه به دلیل سـلطه فکری دیگریها و فراموشـی خوددا توسـط کوردها، امکانیت آن به امتناع تبدیل گشـته و خواهد شـد. مهرزمین، مجموعه ایی از شـاهکها بود که با توافق شـاهنشـاه را انتخاب می کردند. شَبَک به معنی شاه /بغ و در هم تنیدگی نور و ظلمت است یعنی خوودا و شاه یکی بودند نه اینکه مانند خداسالاریها، شاه نماینده خدای متافیزیکی و یا مصر شاه خود مدعی خودای خورشیدی باشد بلکه شاه، خودِ خوددا اما مخلوق توافق بدنهای زمینی بود که از پارس تا مصـر و بابل که در مقابل گاوکشـی مهر، به تقدیس گاو پرداختند مفاهیم و سـمبل را گرفته اما معنای آن را دگرگون کردند و فلســفه یونان نیز در برابر خدای قرارداد ســوفســطائیان، ظهور یافت که پایینتر به مصــادره و در عین حال چرخش معنایی آن باز خواهم گشـت. به همین دلیل زاگرس و سـاکنان و نظم‌سـیاسـی آن به تخمه تیامات و گوتیان بی خرد و اهریمن و غار جهالت و دیو ملقب گشتند. خوددای راستین به شیطان مقلب و عصیانگران به خدا همانطور که تاریخ واکنشی جایگزین تاریخ کنشی گشت. عصیانگران و واکنشیان به آن، به دلایل روانی و اقتصادی و سیاسی، نظم شیطانی خویش را با ادعای تحقق زمینی نظم الهی، در حاکمیت حقیقت ماندگار و دوران صـعود به فردوس و عالم مثال آغاز گردید که به آن همان دوره‌ی محوری تاریخ گذار از عالم مادیت به معنویت و ظهور دین و فلسـفه و امپراتوری و یکتاپرسـتی نام می برند که در گسـسـت از هسـتی‌عینی بدن‌کامل / خوددا با سـیاسـت توافقی، با ایدتیک کردن نشـانه‌ها و سـبملهای آن برای توجیه روابط عمودی بدنها و سـیاسـت سـلطه‌ی طبقاتی و قومی و نخبه‌ایی، به نفرین خوددا و تجلی خوددا در دولت /هگمتانه پرداختند و بی تمدنی به دلیل انحصـار حقیقت(دین و فلسـفه)، ظهور تمدن نامیده شـد و تمدن ماقبل، نماد تاریکی و شـر و وحشیگری.

در مهرزمین، تقدیر، سیاست بود. سیاست/خوددا یعنی توافق ابدان در شکل دهی هیولای وضع طبیعی اجتماع بود. اما عینیت هیچگاه شبیه با ذهنیت/حقیقت نمی شد به همین دلیل تراژدی را با اتفاق هه‌لپه‌رکی دیونیزوسی پذیرفتند به جای سرکوب و تعصب بیشتر بر حقیقت. اما اقوام دیگر توان بار مسئولیت تراژدی زندگی را نداشته و با خلق خدایی قهار و مطلق، مسئولیت را از دوش خویش برداشته و تقدیر جایگزین سیاست گشت و به جای رقص دیونیزوسی با بدن که محکم پا به زمین می کوبد و خبط ان همان توافق آن است، به نیایش و تعظیم سر در برابر خدای نامشهود و قادر و جباربه پرورش روح برای تاثیر بر اراده این قادر مطلق مشغول شدند که شرط آن نه هه‌لپه‌رکی بلکه اطاعت و تعظیم نمازجماعت شد. بدن آزاد بود و خودآگاهی آن شادی و زیستن آن بود. «عهد الست» نه قبل از تولد بشر و در ملکوت، بلکه قبل از ورود به عالم سیاست و اجتماع در، زیرزمین/غار بود که صورت تمثیلی زندگی واقعی را سمبلیک اجرا و می زیستند. هگمتانه، نه هبوط از روح به ماده بلکه صعود از غارتاریک به زمین روشن یا از ناخودآگاه به خودآگاه است که پردیس و قرارداد، توافق ناخودآگاه و خودآگاه است به این معنی که رهایی غرایز ناخودآگاه که پردیس است با قرارداد نظم می‌یابد که همان نظم در بی نظمی هه‌لپه‌رکی یا وحدت در کثرت سیاست است.

هبوط خوددا توسط دیگریها مورد پذیرش واقع نشد و صعود بشر به فردوس با برساختن خدایانی متافیزیکی که روابط عمودی بدنها و سلطه‌ی قومی و طبقاتی را مشروعیت بخشند، با فراموشی خوددا آغاز گشت. مهرزمین میانه با هجوم پایان ناپذیر مردمانی از دیار شرق و غرب، مکان تاخت و تازهای نامهربان شد و سیاست‌خدایی خویش را جایگزین خدای سیاسی با تثبیت روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی بدنها کردند و دین و روح و متافیزیک را برای مشروعیت بخشی به روابط عمودی بدنها و رابطه چوپان/رعیتی برساختند.

هبوط خوددا همان عینیت یافتن هستی است که سوژه‌ها خود بخشی از آن و هستی مستقل از هستنده‌ها نیست به همین دلیل، هستی تجربه و اگزیستنس می‌شود. چون فقدان نبود که نیازی به اندیشیدن و تصور کردن به آن باشد. هستی‌عینی در دو شکل جشن/پردیس و قرارداد زیسته و اجرا می‌گردد و چون طرف مقابل نیست بلکه بخشی از خودهاست، نیازی به زبان کلام و دیالوگ با آن نیست بلکه از شادی زیستن با آن زبان آن سکوت های و هوی و موسیقی است. خوودای اجرا کردن در دو شکل هنری و سیاسی است نه خدای دیالوگ و اندیشیدن یا خدای قانون و شریعت. با در پرانتز قراردادن یا نفرین و طرد کردن هستی‌عینی، و فرافکنی تصویر آن به عالم ملکوت، هستی و هستنده از هم گسیختند و دین و اسطوره و فلسفه یا زبان کلام و ابزار، هرکدام با ایداتیک کردن سمبلها و نشانه‌های آن، به تصویر سازی از آن مطابق نیازهای فردی و قومی و طبقاتی سیاسی پرداختند که سمبلها از ابژنگی به سوژنگی دست یافته و سوژه متعال خدا، عالم‌مثل از آن برساخته شد که عین فقدان هستی است و در گسست هستنده‌ها از هستی، زبان ابزار و دیالوگ یا اطاعت و نیایش برای پرکردن فاصله خدا و انسان برساخته می‌شود. نیت‌مندی، باعث این شکاف و، نیست کردن هستی‌عینی گشت؛ اما نیت‌مندی برخلاف نظر هوسرل، نه از سر تفنن فهم و شناخت، بلکه نیت‌مندی قدرت و منافع قومی-طبقاتی یا برتری طلبی شخصی باعث آن شد که در ادامه به انتزاع سوژه متعال و نفی هستی‌عینی تحت عنوان ظهور خدا یا صعود بشر به فردوس می پردازیم.

صعود بشر به فردوس و ظهور خدا و مرگ خوددا

«ژیژک: نژادپرستی پاسخ وجود نداشته به این پرسش است که آنها از ما چه می‌خواهند»

بین‌النهرین (مارگزنده های کوهستان و بی خرد و متجاوز به حریم خدایان)

سومر از اولین تمدنهای مکتوب و شناخته شده بشری است که بعدا کلدانیان و سامیها در آنجا حاکمیت یافتند و قوانین حمورابی از اولین قوانینی بشری است که به دست خدا به پاشاه دیکته گشته‌است که الگوی بسیاری از پیامبران و پادشاهان در کسب مشروعیت متافیزیکی گشت. حال ببینیم «دیگری» این تمدن به کدام فرهنگ و کجا رفرنس دارد و چرا به دیگری ملقب گشته‌است. در اسطوره‌های بین النهرین، مردوک خدای خدایان که مرد است با کشتن الهه تیامات و از اعضای بدن تیامات کیهان را خلقت می بخشد. جالب است بدانیم مادها و کاسیها و گوتیها ساکنان زاگرس که سلسله حکومتهایی در سومر داشته‌اند در این اسطوره‌ها به تخمه تیامات و گوتیان بی خرد ملقب گشته‌اند که محققانی چون دیاکونوف دلیل آن را حکومتهای انتخابی این مردمان درسومر می دانند که مطابق با کتیبه های سومری، هر سه سال یک بار پادشاه چرخش یافته‌است. قبل از تحلیل، لیست شاهان گوتی در سومر طبق کتیبه های اکدی که به بی نظمی و هرج و مرج و تیامات مشهور گشتند چنین است:

اریدو پیزیر ۲۱۴۱-۲۱۳۸ (۶ سال). ایمتا ۲۱۳۸-۲۱۳۵ (۳ سال). اینکیشوش ۲۱۳۵-۲۱۲۹ (۶ سال)

سارلاگاد ۲۱۲۹-۲۱۲۶ (۳ سال). شولمی ۲۱۲۶-۲۱۲۰ (۶ سال). ایلولمیش ۲۱۲۰-۲۱۱۴ (۶ سال)

اینیماباکاش ۲۱۱۴-۲۱۰۹ (۵ سال). آیگیشوش ۲۱۰۹-۲۱۰۳ (۶ سال). یارلاگاش ۲۱۰۳-۲۰۸۸ (۱۵ سال)

ایباتی ۲۰۸۸-۲۰۸۵ (۳ سال). یارلا ۲۰۸۵-۲۰۸۲ (۳ سال). کوروم ۲۰۸۲-۲۰۸۱ (۱ سال)

آپیلکین ۲۰۸۱-۲۰۷۸ (۳ سال). لا-اِرابوم ۲۰۷۸-۲۰۷۶ (۲ سال). ایراروم ۲۰۷۶-۲۰۷۴ (۲ سال)

ایبرانوم ۲۰۷۴-۲۰۷۳ (۱ سال). هابلوم ۲۰۷۳-۲۰۷۱ (۲ سال). پوزور-سوین ۲۰۷۱-۲۰۶۴ (۷ سال)

یارلاگاندا ۲۰۶۴-۲۰۵۷ (۷ سال). سومی ۲۰۵۷-۲۰۵۰ (۳ سال). تیریگان ۲۰۵۰-۲۰۵۰ (۴۰ روز).

نظم‌سیاسی گوتیها با هجوم سامیها وکلدانیها با شکست و به زاگرس پس روی کردند. دوره ایی که نظم انتخابی و توافقی مهریان در آن حاکم بود، در کتیبه های سومری به دوره کاسموس و بی نظمی و حاکمیت تیامات لقب گرفته است همانطور که نظم مادی در اسطوره‌های پارسی به ضحاک مغزخور و اژدها تفسیر گشت. با حاکمیت کلدانیها و سامیها و با مشروعیت متافیزیکی سیاست مانند حمورابی و تشکیل امپراتوری، شکل ملکوتی این نظم نیز برساخته می‌گردد که یکتاپرستی مردوک نمادی از یکتا بودن شاه و، حاکمیت یک خدا بازتابی از تصرف سایر ممالک به دست یک شاه است که البته در اساطیر برعکس نمایان می‌گردد که شاه نماینده زمینی مردوک است و کشتن تیامات توسط مردوک، بازتابی از کشتار و شکست مهریان کاسی و گوتی در آن دیار و تسلط سیاست‌خدایی بر خدای سیاسی بود. چرا که آن اقوام/قبایل در فقدان مقبولیت مردمی، مشروعیت را به متافیزیک فرافکنی کردند که لازمه آن برساختن خدای آسمان و روح برای ارتباط با آن است. خوددای مهری که بدن‌کامل و در ارتباط برابر با همه بدنهاست امکانیت سلسله‌مراتب و رابطه ارباب-رعیتی نبود که یک نفر واسطه

خدا و انسانها گردد به همین دلیل نفی خوددا در قالب کشتن تیامات که همان سرنگونی حاکمیت سیاسی گوتیها و کاسیهاست انجام گرفت و خدای متافیزیکی که لازمه آن واسطه پیامبر-شاه و روح است، برساخته شد بنابراین، نیت در پرانتز قرارداد هستی‌عینی، سیاسی و قدرت است نه شناخت که شناخت در پی آن و برای مشروعیت بخشی و توجیه آن ظهور می‌یابد همانطور که خدا و متافیزیک و روح برای توجیه سلطه نابرابر و روابط عمودی بدنها، برساخته می‌شود.

همچنین ساموئل کرمر، «نرگل» که همان شیطان و هادس است را از ریشه کلمه «کور» خطاب به زاگرس‌نشینان می‌داند. در واقع گذار از نظم مهریان کورد به دو معنای پارادیس و قرارداد، یعنی شادی و خوشی در همین زندگی و نظم‌سیاسی توافقی، به حاکمیت سامیها در نظم‌سیاسی امپراتوری امثال حمورابی و قبل از وی، گذار از خوددای مهر به خدای خالق آسمان و زمین یعنی مردوک نیز بود که خوددای پردیس به تیامات و شیطانِ خدای مردوک تبدیل و فردوس جایگزین پردیس‌زمینی گشت که، واسطه‌ی این خدای متافیزیک و زمین، روح و نخبگانی چون شاه و پیامبر هستند چرا که روح، ابژه‌ی خدا و قادر به دریافت وحی و قوانین او می‌باشد . ابدان و عامه مردم که درگیر معیشت هستند، فاقد روح متعال برای دریافت و نمایندگی خدا هستند، لاجرم سلسله‌مراتب و ارباب-رعیتی، جایگزین نظم توافقی و، خدای روحی، جایگزین خوددای بدن‌کامل می‌گردد و توافق بدنها به عنوان مبنای مشروعیت سیاست، جای خود را به اطاعت بدنها از شاه، نماینده‌ی روح مطلق می‌دهد. در فقدان مشروعیت سیاسی به دلیل تسلط نظامی، مشروعیت را به آسمان فرافکنی کرده که شاه از طرف مردوک برگزیده و لازمه این وارونگی برساختن روح و معنویت نیز هست چون این خدای ماورا زمین نمی تواند بدن انسان را خطاب قرار دهد چون بدن عادلانه ترین چیزی است که در بین مردم تقسیم گشته‌است. بنابراین، برای نفی برابری و ایجاد نظم سلسله‌مراتبی که شاه در راس آن است، نظمی ملکوتی را پردازش که خدا در راس و، این خدای روحانی با روح گفتگو می‌کند که عامه مردم از آن محروم و کاهنان و شاه، قادر به دریافت وحی الهی و قوانین وی هستند لاجرم حق حکومت را نیز در انحصار خود دارند. لذت نیز در انحصار طبقات بالا است که برای آن روح و معنویت و دین برساخته شد که، با انحصار لذات برای نخبگان سیاسی و اقتصادی که اکنون طبقه دینی نیز به ان افزوده شده است(ساختار طبقاتی سه گانه)، عامه‌ی مردم را از آن محروم و با وعده فردوس آسمانی مشغول و به بردگی بکشانند. مردم و اکثریت، نماد شهوت و بدنیت می‌شوند که فاقد صلاحیت لازم برای امور سیاسی و دینی هستند. دین برای مشروعیت به سلطه، برساخته می‌گردد و فردوس برای تحمل رنج و نداری توسط عامه که امیدی به فردای بهتر پس از مرگ در میان رنجهای امروز داشته باشند. اینجاست که راز و نیایش برای بخشیدن گناه و تمنای فردوس جایگزین پذیرش تراژدی زندگی با هه‌لپه‌رکی دیونیزوسی نیز می‌گردد و پرورش روح مستقل از بدن که تمنای وصال با روح مطلق را دارد، ابژه محرومان گسسته از وصال دنیا می‌گردد. به عبارت دیگر، گذار از روابط افقی و سیاست توافقی به روابط عمودی بدنها و سیاست‌خدایی، دلیل برساخته شدن روح و دین و خدا است. زبان دیالوگ و ابزاری نیز جایگزین زبان تصویر می‌شود چرا که خدا قابل زیستن و نقاشی با بدن نیست بلکه در جایی دور از بدن تنها می تواند متعلق شناخت و گفتگو باشد.

به همین دلیل، زاگرسیان به تخمه تیامات و هادس و گوتیان بی خرد ملقب گشتند. عقل نامعقول بین النهرینی سامی در اسلام نیز بازتولید گشت که کورد در منابع اسلامی به جن «الاکراد من الجنی» و زندیق و کافر ملقب گردید و روایتی از پیامبر در گفتمان اسلامی هست که پیامبر عدم اتفاق کوردها را از خدا دعا کرده‌است. همچنین روایاتی است مانند تاج العروس که کوردها را مردمانی که قبل از حضرت آدم بودند، معرفی می‌کنند که به نظر می‌رسد، نمادی از قبل صعود بشر به فردوس که همان «هبوط» بشر از بهشت ادیان است، معنی می‌یابد. قبل از حضرت آدم بودن، به معنی ماقبل نظم نمادین تاریخ بودن است. تمدن سومر همچنان‌که اوجالان و سوران حمه‌ره‌ش نیز بیان کرده‌اند، قبل از تسلط کلدانیان و سامیها، احتمالا چون هگمتانه، بخشی از تمدن مهرزمین بوده است که همانند سلطه‌ی پارسهای مهاجر در شرق، سامیها نیز در بین‌النهرین، مهاجمانی مسلط شده بودند که چون پارسها، گوتیها را به وحشی و بی خرد ملقب کردند و در نبود مقبولیت مردمی، مشروعیت متافیزیکی را عَلم کردند.

زرتشت/پارس؛ (اهریمن، شر و دیو و ضحاک)

زرتشت/زرتشتیان، همانطور که در متون اوستا مشاهده می‌شود و مستشرقان نیز تایید کرده‌اند، با عصیان در برابر گاوکشی و مستی رقص میترائان در غارهای تاریک سربرافراشت. رسالت اصلی وی، دفاع از روان گاو است که، مراسم مهریان در غارهای تاریک به دور از نور خورشید با مار و عقرب و کشتن گاو و هلپه رکی و شادی و مستی آن را نمادی از اهریمن و دیو و در تقابل با آن اهورامزدا و عالم خیر را انتزاع کرد که خرد، معنایی دینی و متافیزیکی به خود می‌گیرد و در تقابل با آن، گاو و عقاب را مقدس و برعلیه نظم توافقی که شاه همان خدا و خدا مخلوق توافق مردم است، با برساختن اهورامزدا، و ملقب کردن مهر به اهریمن، سیاست‌خدایی را جایگزین خدای سیاسی کرد و با تغییر معنای فره ایزدی، شاه را قرینه زمینی اهورامزدا و ساختار طبقاتی را قرینه طبقات آسمانی پنداشت. زرتشت، صراحتا در گاتها بدون ذکر نام مهر به آیین گاوکشی و شادی و مستی در درون غارهای تاریک یورش می برد و در برابر «مهرابه» ها و سمبلهای آن، عالم مینوی و روحی را بنیاد می‌گذارد. تدوین عالم مینوی که فرافکنی مهرابه است، مستلزم برساختن روح و انتقال دادن عهدالست به عالم قبل از تشکیل جهان هستی است و مانند بین‌النهرین، چون عامه مردم آن عهد را فراموش کرده‌اند، پیامبر و پادشاه، واسطه عالم مینوی در هدایت عامه مردم و نجات از ظلمت عالم گیتی هستند که تثبیت و مشروعیت بخش روابط عمودی و ساختار طبقاتی در مقابل نظم توافقی و مصنوعی است. خدای خالق اهورامزدا از مخلوق می گسلد و نظم‌سیاسی نه محصول توافق انسانها بلکه در خدمت امر الهی و ماورا حسن و قبح عقل انسان است که گسست از نظم مصنوعی و قابلیت تغییر به نظمی طبیعی و الهی است که به جای عصیان باید اطاعت شود و هرگونه عصیانی نمادی از عصیان اهریمن بر علیه اهورامزدا که باید سرکوب و نفرین شود به همین دلیل مادها به اهریمن و دیو در گئوماته و مزدک به دروج و اشموغ نابکار و زندیق ملقب گشتند.

در تقابل با تاریکی، نور و آتش را مقدس در تقابل با مار و عقرب، گاو و عقاب را و اساسا، رسالت خویش را نجات گاو از دستبرد میترا می‌داند که کشنده گاو که همان میترا است، به اهریمن ملقب می‌گردد. در تقابل با پردیس زمینی، آن را به بهشت آسمانی تعبیر می‌کند که لازمه آن نیز سرکوب امیال و بدنیت و دنیا است که دنیا به خودی خود ارزشی ندارد و تنها سلاحی در دست اهورا، برای نابود اهریمن می‌شود که، شکل زمینی آن، نابودی مهردینان به دست شاهان است. در مقابل مشروعیت توافقی و مردمی، نظریه حق الهی شاهان و فره ایزدی و ساختار طبقاتی را برجسته که با اتحاد با پارسها به آن تجلی عینی می بخشد. نکته مهم تر اینکه در مهر، تضاد مطلقی بین خیر و شر و تاریکی و روشنی وجود ندارد«ای سرور آشتی و ناآشتی» اما زرتشت با هجوم به این دیدگاه، به طور بنیادی خیر و شر را از هم گسست و دنیا و سیاست را مبارزه‌ی دائمی خیر و نور با شر و تاریکی دانست، تا پیروزی نهایی خیر و نور بر تاریکی و ظلمت، که همان پیروزی سیاسی شاهان پارس بر شاهان ماد است که به آژی دهاک و ضحاک ماردوش مغز خور ملقب گشتند، ادامه دارد.

دین وی در اتحاد با اقوام تازه وارد از صحراهای ترکستان و جنوب سیبری یعنی پارسها - پارس به معنی پراسو یا کناره واژه‌ایی است که از طرف ماد قالب گشته‌است که به تدریج در مرزهای ماد ظهور می‌یافتند- که، نیروهای مهاجم و فاقد مقبولیت مردمی بودند، نظم‌سیاسی پادشاهی، سلسله‌مراتبی و استبدادی را مشروع و قوم مهاجم مسلط شده، به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه مادها، به طبقه برتر نیز تبدیل و ساکنان اصلی مغلوب شده که عامه مردم بودند، به طبقه فروتر تقلیل، که جنبشهای بعد چون مزدک، جنبه کمونیستی و طبقاتی نیز به خود می‌گیرد اما اصل آن همان قومی مابین قوم صاحب سرزمین و مغلوب شده و قوم غالب مهاجم است. قوم مهاجم با دین زرتشت، مشروعیت را از زمین به آسمان فرافکنی کرده و خدایی را که همان توافق و مخلوق بود، به خالق و مشروعیت بخش نظم‌سیاسی تبدیل که، لازمه این خدا و این نظم سیاسی، گذار به عالم معنویت که ابدانیت شر و شیطان می‌شود و لازمه کنترل ابدان عامه مردم که قوم ماد و ساکنان سرزمین بودند، سلطه دینی و سلطه سیاسی است که دین، مشروعیت بخش و، سیاست ابزار کنترل و سرکوب مادی آن است. پیوند دین و دولت در نظم سیاسی ایرانی، که تقدیر آن طبق مفهوم هگلی تاکنون گشته است که حتی ناسیونالیسم مدرن نیز اکنون جنبه‌ی دینی و اعتقادی برای تثبیت قدرت دولت مدرن به کار می‌رفت، به این دلیل است که توضیح دادیم و تنها روشنفکران جای موبدان را گرفته‌اند. امپراتوری دین بنیاد هخامنشیان که شاه تجلی خدا و ستون زمین و آسمان است، سنتز سلطه‌ی قومی/طبقاتی و دین مشروعیت بخش سلطه است. بنابراین، نیت‌مندی، سیاست و سلطه‌ی قومی پارس و کینه‌ی شخصی زرتشت است که باعث انتزاع سوژه اهورا و مسئله

شناخت و تولید متن می‌شود برای مشروعیت بخشی به سلطه و چون کوردها نیازی به سلطه و توجیه روابط عمودی بدنها نداشتند، نیازی هم به تولید دین و تکست و روح برای تفکر نداشتند.

سرزمین کوردستان قدیم در نظریات علمی، مهد انقلاب کشاورزی و سرزمینی سرسبز و حاصلخیز بوده است و دیگران ظاهرا مهاجمانی فاقد تمدن که به این سرزمینها هجوم برده که برای تصرف زمین و رفع فقدانیت مشروعیت خویش، آسمان و روح و دین را برای مشروعیت سلطه خویش برساختند و با مصادره فرهنگ و مفاهیم، بار معنایی آن را دگرگون کردند. مهمترین این دگرگونی در خود مفهوم خدا و شاه بود. در مهریان ماد، خوددا همان شاه و مخلوق توافق بود به خدای متافیزیک تبدیل که شاه نماینده وی است لاجرم دارای قداست و از انتخابی بودن به انتصابی بودن گذار که مردم عامل نظم‌سیاسی که حق انتخاب و عزل داشتند، به مردمی مطیع امر قدسانی و شاهی خداسالارانه تبدیل گشتند. قوم مهاجم مسلط نظامی به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه ساکنان سرزمین، به طبقه برتر نیز تبدیل و عدالت افلاطونی جایگزین برابری مهری می‌گردد که دین ابزار هژمونیک آن و امپراتوری، ابزار نظامی و اداری سلطه‌ی قومی پارس می‌گردد. روح و بهشت نیز به عنوان پاداش مطیعان نظم‌سیاسی پردازش می‌گردد همانطور که جهنم و شر، جزای کسانی است که بر علیه شاه و نظم سیاسی شوریده‌اند. امشاسپندان و عدد هفت و...، کلا برگفته از سمبلهای مهری /کوردی هفت‌خوان میترا بود که بارمعنایی آن را دگرگون کردند.

مفهوم شاهنشاهی، به قول کوک اصل آن مادی بوده است که به معنی تکثر شاهان است که حتی در تصرف آشور و در اوج جنگ، به قول کتیبه ها ۲۷ شاه متساوی الحقوق شرکت داشتند. پارسها و زرتشتیان، معنای آن را تغییر و به شاه مطلق و حاکم بر سایر سرزمینهای تصرف شده قالب کردند. مثال دیگر مفهوم فره وشی است که اکنون نیز در کوردی به معنای شادی زیاد است که در زرتشت و پارس به روح مردگان تغییر معنا یافت یا فره (خیلی.Very)ایزدی که در کوردی به معنی تکثر شاهان بود به، فرّه ایزدی که شاهِ صاحبِ فره، آن را از خدا می‌گیرد، تغییر معنا یافت. حلقه‌ایی که در کتیبه اهورامزدا به داریوش به عنوان نماد مشروعیت می بخشد، نماد همان حلقه هه‌لپه‌رکی است که شاه نماینده توافق بدنهاست که به کلی معنای ان دگرگون می‌گردد. مفاهیم و سمبلهای مادی را مصادره و بار معنای هندی و بابلی بر آن قالب کردند. سمبلهای مبارزه شاهان پارس با شیر و عقاب اهورامزدا و...کپی کاملی از بین‌النهرین است(ر.ج به کتاب).

از نظر بن ونیست، شاهنشاهی که واژه ای مادی است از Xasayasiya گرفته شده‌است که اصل واژه Khshathra-Varirya است که هم به معنی سرزمین/دنیا و هم شهر و شاه و هم خدا به معنی خودتوانا و Variya به معنی انتخاب شده‌است که درکل به معنای شاه انتخاب شده‌است که منبع قدرتش سرزمین و شهر است در پارسیان به شاهی تبدیل می‌شود که به سرزمین و شهر اعمال قدرت می‌کند چون مهاجمان پارس، فاقد سرزمین و جغرافیای مشخص بودند که سلطه بر مردمان/مادها به معنی سلطه بر سرزمین نیز بود. یعنی شاه/ایزدی که قدرتش دنیوی و منتخب است که هخامنشیان زرتشتی با مصادره واژه آن را دگرگون کردند و به شاهی که قدرتش را به دنیا و شهر اعمال می‌کند و از ایزد مشروعیت می‌گیرد، تبدیل شد. یعنی معنای ایزد را از شاه گسستند و مشروعیت را از زمین و انتخابی به آسمان انتصابی تغییر دادند این چیزی است که من گذار از خدای‌سیاسی به سیاست‌خدایی یا گذار از بدن‌کامل به روح مطلق تعبیر می کنم چون خدا یا خودتوانا از خودها گسست و خدای مطلقی گشت که خودها باید مطیع امر ابلاغ شده وی توسط موبدان و شاهان باشند.

بنابراین، تاکنون دریافتیم که «دیگری» اسطوره(بین‌النهرین) و دین(زرتشت) و امپراتوری هخامنشیان پارس که، هگل آن را ورودی دالان تاریخ می داند، همان کوردها و آیین مهری آنان هستند که در قالب ضحاک و اهریمن و تیامات، به حوزه ماقبل تمدن و تاریخ رانده شدند. این مفاهیم شر، امر واقع سیاسی و ساکنان واقعی سرزمین مهرزمین بوده است که این «غیریت» که تن به نظم نمادین اقوام و طبقات حاکم نداده است، در تقابل‌های دوگانه اسطوره و دین، به شر و اهریمن و، خود موخر غالب را نماد خیر و اهورا و مردوک معرفی کردند که، در ماقبل این سلطه و این تقابل‌ها، نه خیر و شری معنا داشت و نه تقسیم بندی بدن و روح و زمین و آسمانی. در واقع سلطه‌ی قومی/قبیله‌ایی باعث زایش و تکوین و تثبیت دین و اسطوره گشت که ایدوئولوژی جوامع سنتی هستند. به این معنی که غیریت وجودی واقعی و سیاسی و فرهنگی بوده است و نمی توان در چهارچوب تقابل‌های دوگانه کلام آن را دریافت. عدم آشنای فلاسفه غرب با کوردستان باعث شد که آنان قادر به فراروی از متافیزیک حضور و کلام نشوند و یا در ترکستان یونان به دنبال مطلق بگردند اگرچه از نظر مفهومی آن را دریافتند و به همین

دلیل امروز قادر به درک تمدن دموکراتیک و آزادی زن، در خاورمیانه‌ی اسلامی و سنتی نیستند همانطور که قادر به درک مروت و بخشش و وفای به عهد سلطان صلاح‌الدین در چهارچوب فرهنگ سیاسی اسلامی نبودند چون کورد را بخشی از تمدن و فرهنگ ایرانی و اسلامی در نظر گرفته‌اند.

به عبارت دیگر ظهور دین و عالم ملکوت، و ظهور سلطه‌ی قومی/قبیله‌ای که شکل طبقاتی نیز به خود گرفت، همسان بود و تا زوال سلطه‌ی قومی/طبقاتی، خدای دین و ملکوت زوال نخواهد یافت. زیربنای تقابل‌های دوگانه دینی، تضاد قومی است که امروزه هم شاهد آن هستیم ضحاک مغز خور به کورد سر بر و اهریمن به عامل امپریالیسم و حزب شیطان تبدیل گشته‌است. با سلطه پارس-زرتشت، در فقدان کردن هستی‌عینی بدن‌کامل، سبملهای آن چون هفت‌خوان و فره ایزدی و...از کلیت گسسته و در چهارچوب دیگری مفصل بندی گشتند که سوژه متعال اهورا از آن برساخته گشت.

یونان و افلاطون: (دیونیزوس، مدوسای گیسو مار و غار جهالت)

کاسیرر، به درستی تبیین کرده‌است که دیونیزوس چیزی نبود که نظم منطقی یونانی، قادر به هضم آن باشد و کل نظم منطقی یونان و فرهنگ هلنی را به مخاطره می‌افکند. از نظر وی، دیونیزوس نه یونانی بلکه از زاگرس آمده بود به همین دلیل باید، دیونیزوس را یونانی/هلنی تفسیر می کردند همانطور که مهرِ زرتشتی برساخته شد. یونانیان برای دیونیزوس بیگانه، همانطور که جیمز فریزر در کتاب شاخه‌ی زرین نوشته است، ریشه هلنی/یونانی برساختند و به تدریج آن را با نظم منطقی یونانی تطبیق دادند. تضادهای دیونیزوس و آپولون که نیچه درباره آن نوشته است، و به زایش تراژدیهای یونانی انجامید و منطق پارادوکسهای ماده/ روح و لوگوس/ اروس در تمدن غرب شد، ناشی از تاثیر هه‌لپه‌رکی/دیونیزوس در یونان بود.

باید توجه داشت که در آناتولی در آن زمان که ترکیه و ترکی وجود نداشت، کوردستان و یونان هم مرز بودند به همین دلیل نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان برگرفته از آیین مهر است که افلاطون در تقابل با آن نظریه فیلسوف-شاه را ارائه داد. تمثیل غار افلاطون نیز گویایی آشنایی یونانیان با فرهنگ دیونیزوسی زاگرسیان و «مهرابه» ها بوده است که نماد جهالت شد که در تقابل با آن عالم‌مثل انتزاع یافت. چیزی که در اسطوره، نماد هادس و بی خرد و تخمه تیامات گشت و در دین زرتشت، نماد اهریمن و شر و دیو و تاریکی، در فلسفه افلاطون، نماد جهالت و اسب چموش و انسان شیر-سر گردید که غار جهالت، همان «مهرابه» های میترایی است و انسان شیر-سر نیز، همان توصیف و نقاشی میترا در سنگ نوشته‌هاست. این دوره را مورخان و فیلسوفانی مانند یاسپرس، دوره‌ی محوری تاریخ نامیده اند که گذار از قفس مادیت به معنویت و روح است. گذار از مادیت به معنویت، از زمین به آسمان و از نظم‌سیاسی توافقی به نظم‌سیاسی سلسله‌مراتبی با مشروعیت آسمانی، به تدریج از هراکلیتوس و پارمیندس آغاز و با سقراط پردازش که در افلاطون صورت منظم خود را دریافت. هراکلیتوس معنویت را با آتش و مادیات و شهوت را با آب در نظر می‌گیرد که «مهرابه» ها درکنار چشمه آب است و آتش و نور نیز عصیان دینِ زرتشت در تقابل با آن است که در تمامی فرهنگ از هند تا مصر گاو مقدس و مار و عقرب منفور می‌گردند.

در فلسفه افلاطون مانند ادیان، بدن نماد قفس که روح در آن اسیر است و روح کامل که قبل از آلودگی به بدن در آنجا سکنی داشته همان«عالم مثل» است. بدن مطرود و تحقیر می‌گردد تا توده ها از سیاست محروم گردند که قادر به درک و دریافتی از عالم‌مثل نیستند. چون بدن در میان همه برابر و عادلانه تقسیم شده‌است. پذیرش بدن، پذیرش نظم‌سیاسی توافقی و برابری سیاسی از آغاز است که برای گذار به نظمی الیگارشی و فیلسوف-شاه، باید تحقیر گردد و روح برساخته شود که فقط عده‌ایی معدود که همان طبقات بالا هستند و از کار یدی فارغ، قادر به دریافت عالم مثال با فکر وروح هستند. افلاطون که اشراف زاده و مانند استاد خویش، از دموکراسی متنفر بود، برای توجیه سلطه‌ی طبقاتی و نفرت خویش از طبقات عامه و دموکراسی، با برساختن «عالم مثل» و مستلزمات آن چون روح و ساختار سه گانه اجتماعی همانند بدن که، مغز در راس آن است، در واقع، واکنشی به نطم توافقی ماد/مهری و توجیه موقعیت اشرافی خویش و حفظ سلطه‌ی طبقاتی می‌اندیشد که دموکراسی و نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان آن را در معرض خطر قرار داده‌بود. سقراط نیز عقل

جهانی را ابداع و سـیاسـت را چون پزشـکی، علمی تخصـصـی که، فقط معدودی حق صـلاحیت مشـارکت در آن را دارند، نفرت خویش از دموکراسـی با محرومیت عامه مردم از ناموس جهانی را بیان کرد که در مناظره با پروتاگوراس و برخلاف نظر وی، فضـیلت سـیاسـی را قابلیت آموزش همگانی نمی‌داند.

اگر در میان پارسها و سامیها، این سلطه‌ی قومی با توجیه دین و اسطوره بود که باعث زایش متافیزیک با تمامی مستلزمات آن گشت، در یونان این سـلطه‌ی طبقاتی و توجیه آن اسـت که باعث نفی برابری و توافق بدنها، با ابداع نظم ملکوتی «عالم مثل» گردید. اما مسـئولیت شخصی را نیز نباید نادیده گرفت. زرتشت خود به قول بارتلمه در ماد ظهور کرد که با عدم پذیرش دینش به شرق گریخت و با اتحاد با پارسیان تازه وارد، مادها و ایین آنها، میترا را نفرین و اهریمن کرد که در اساطیر ، ورود زرتشت به دربار گشتاسب و آغاز جنگ‌های دینی ایران و توران و جنگ اسفندیار با رستم تفسیر شده است. یعنی ظهور زرتشت، شامل کینه‌ی شخصی وی نیز می شد و می توان مفهوم دینیار کینه توز نیچه را به آن قالب کرد که در نفرت از مهریان که دین وی را نپذیرفتند، آنان را اهریمن خطاب کرد. اما در مورد شخص افلاطون اگرچه نفرت وی از دموکراسی و موقعیت الیگارشـی وی بی تاثیر نبود، این جهالت یا بهتر حیرت وی نسبت به مراسم غار بود که وی را به واکنش واداشت. گفته مولر درباره اسـاطیر که نیمه جهالت زبان اسـت، بیانگر آن اسـت. افلاطون شـنیده یا دیده بود - احتمالا از طریق صـیاحت نامه فیثاغورث از مهرابه‌ها- اما قادر به درک معنای سـمبلیکِ تاریکی و رقص آن نشـد و به همین دلیل جهالت خویش را به نفی آن تبدیل کرد. به همین دلیل تقدیر فلسفه، جهالت است. فلسفه هرچقدر تلاش در جهت شناخت کند و به هرسمت بنگرد قادر به دیدن پشت سر خویش و نااندیشیده امر اندیشیده شده را ندارد به همین دلیل از یک سو، دریدا قادر به خروج از متافیزیک کلام نیست که درک کند، غیریت مقدم بر ظهور کلام و در خارج از آن است و نیچه و هایدگر در ترکسـتان یونان به دنبال هسـتی گمشـده می گردند. تقدیر دین، کینه توزی اسـت که، هر چقدر هم در نفی کینه نصیحت اخلاقی بکند سرنوشتی جز ایجاد کینه و نفرت پراکنی و نفاق ندارد.

ظهور فلسـفه، همزمان بود با ظهور سلطه‌ی طبقاتی و یا مشروعیت دادن به آن که زیربنای تقابل دوگانه فلسـفی همانطور که سـارتر اشـاره کرده‌اسـت طبقاتی اسـت و محرک تاریخ، از نظر مارکس تضـاد طبقاتی بوده اسـت. همانطور که عالم‌مثل در تقابل با غار تمثیل گشـته انتزاع یافت، اندیشه سیاسی افلاطون نیز در تقابل با نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان برساخته شد که افلاطون آن را چون شنی روان قابلیت برسـاختن سـاختمان سیاسـت بر روی آن را ناممکن می‌دانسـت. دو ایده‌ی، فیلسـوف شـاه و عالم‌مثل در تقابل با پردیس و رهایی امیال بدنی تمثیل غار و نظریه‌ی قرارداداجتماعی انتزاع یافتند که کل تاریخ فلسـفه غرب را به خویش مشـغول داسـت در تقابل با آن، دیونزیوس از طریق کیش اورفئوس و تراژدیها و فلاسـفه مادیگرایی چون اپیکور به عنوان طرف مقابل فلسـفه افلاطونی تداوم یافت تا به شـورش اسـپارتاکوس و هبوط مسیح رسید.

از دیگر اسـاطیر یونانی، مدوسـا و پرسـیوس، که نویسـندگان یونانی، مادها را از نسـل مدوسـا و پارسـها را از نسـل پرسـیوس می‌دانند، مدوسـا گیسـوانی از مار و بدنی اژدها مانند دارد که در دنیای تاریک زیر زمینی هادس زندگی می‌کند و هر نگاهش آدمها را به سـنگ تبدیل می‌کند - که شـباهتهایی با اسـطوره شـاه‌ماران درمیان کوردها دارد- اما در عین‌حال، نگاه وی برای نابودی هیولایی که قصـد نابودی آگورا را دارد، لازم اسـت که قهرمان داسـتان پرسـیوس، فرزند زئوس با کمک خدایان، موفق به جدا کردن سـرِ مدوسـا از تن می‌شـود. شـکل و شـمایل مدوسـا از جمله مار و تاریکی و زیر زمین، شـباهتهایی با ضـحاک ماردوش و مهرابه و شـاه‌ماران دارد. نفی و طرد مهرابه‌های مهری مهرزمین، به معنی عدم مصـادره نیسـت. تراژدیهای یونانیان از تاثیرات دیونیزوس زاگرس اما با تلفیقی از روح آپولونی هلنی اسـت. اورفئوس، رقص دیونیزوسـی هه‌لپه‌رکی را به مستی روحانی تبدیل و با فیثاغورث ادامه یافت که به آن بازخواهم گشت.

نکته مهمی که نباید از آن غافل بود، در تفاوت عقل سیاسی فلسفه در یونان با عقل سیاسی دینی ایران و اسلام این است که، فلسفه تضاد خویش را از دل خویش پروراند. به همین دلیل دیاکلتیک تکاملی هگل در غرب معنی‌دار است و در شرق فاقد معنی. اگرچه فلسـفه سیاسـی با تدوین نظریه فیلسوف-شاه تکوین یافت اما ایده‌ی تیرانی، برخلاف اندیشـه شاه‌پرسـتی ایرانی، خیر مطلق نبوده است و مهمتر از همه در دل همان فلسـفه یعنی ارسطو، ما با مفاهیم دموکراسـی حداقلی و برابری روبه رو می شـویم. مهمتر اینکه ارسطو، عینی بودن مفاهیم کلی را به چالش کشـیده و آتش را به دلیل اینکه مسیر آن روبه بالا اسـت، خشـونت قلمداد می‌کند. ایده‌های قرارداداجتماعی سـوفسـطائیان نیز بار

فلسـفی به خود گرفت و ما با فلسـفه های متضـادی چون اپیکور روبه رو هسـتیم که کیهان را نه مطابق با ایده بلکه از سـر تصـادف می‌داند و فلسـفه وی اصـالت لذت یا دفع رنج و ترس اسـت. به عبارت دیگر فلسـفه در غرب دیگری خویش را در درون خویش دارد و این تضـاد درونی است که باعث دگردیسی و تحول یا تکامل فلسفه می‌گردد. که هگل به سیر آن با دیالکتیک می پردازد حتی در هگل دولت تجلی روح عینی است نه روح مطلق. اما در عقل سیاسی ایران که استبداد خیر مطلق است و عصیان در برابر آن شر و اهریمن، این تضاد برون بودگی دارد که کلا از دایره نظم نمادین عقل ایرانی /پارسی بیرون و دیالوگ با آن جز در چهارچوب عقلانیت حاکم ممکن نیست. بنابراین، تضادی در درون این عقل که به دگردیسی منجر شود، وجود ندارد لاجرم ما به قول فرای با یک تاریخ تکراری روبه رو هستیم و ارزشهای سیاسی از کوروشی که ملت مظلوم یهود را نجات داد تا خامنه ایی که ملت مظلوم فلسطین و سوریه را نجات می‌دهد، با وجود گسسـتهای مکرر سـیاسـی و تغییر اشخاص و حکومتها، از موبد موبدان تا فیلسوف سیاسی، یک عقل است که تازش اهریمنی به تجزیه‌طلبی تبدیل شده‌است.

ابراهیم: قربانی و امر متعال، طواف و «هه‌لپه‌رکی»

ابراهیم و نسـل وی، ارتباط قومی و نمادین زیادی با حران در شـمال کوردسـتان که امروز ارفا نامیده می‌شـود و زادگاه عبدالله اوجالان نیز هسـت، دارند. طبق عهد عتیق، در طول اقامت ابراهیم درحران بود که برای اولین بار وعده الهی برای پدید آمدن ملتی از نسـل ابراهیم به او داده شـد. طبری، پدر ابراهیم را اهل حران و همراه ثعلبی سـاره را دختر فرمانروایان حران فرض کرده‌اند. ابراهیم یکی از خدمتکارانش را به حران فرستاده تا برای یعقوب زنی بیابند و در تورات، از سفرهای یعقوب به حران و زن گرفتنهای وی در آن منطقه اشـارات زیادی رفته‌است. مشاهده می‌کنیم که حران پیوند خاصی با زن در دین ابراهیم دارد. قبل از ادامه بحث درباره ابراهیم، باید ملتفت شد که، در حران گروهی به نام صـائبیان زندگی می‌کنند که قبلا ماندائی نامیده می شـدند. حران یکی از عمده مراکز علوم عقلی یونانی به دنیای اسـلام و دانشـمندان زیادی را به دنیای اسلام تحویل داده است. در سفر مامون به رم و گذر وی از حران، آنها را تهدید به کشـتار و مهاجرت کرد در صـورتی که در زمره اهل کتاب در نیایند. به همین دلیل آنان نام صـائبی را به خاطر پیشـنهاد یکی از روحانیون اختیار کردند چرا که در قرآن در زمره اهل کتاب آورده شده است. گزارشی که ابن ندیم از مراسم تشرف و برادر خواندن همدیگر و حیوانات سگ و کلاغ و...ارائه داده است را گرین، مربوط به آیین میترایی می‌داند. همچنین، باید اشاره کرد، زمان تاریخی که برای ابراهیم در نظر گرفته‌اند، مصادف است با زمانی که زاگرس نشینان در بین‌النهرین و تمدن سومر به گوتیان بی خرد و هادس ملقب گشتند.

اشاره‌کردم که از نظر الیاده، ابراهیم آغازگر زمان تاریخی و به نوعی عصیانی در برابر زمان دوری و ازلی اسطوره‌ی آفرینش است که ابراهیم در پی وعده‌های الوهیم، وارد دالان زمان تاریخی در پی تحقق وعده‌های الوهیم می‌شـود که تحقق وعده‌های الهی نیاز به عملی کردن عهدهای ابراهیم و ملت وی در برابر خدا در قالب قربانی و اطاعت می‌شود. در دین ابراهیم یا شخصیت وی، که اسطوره‌ای یا تاریخی بودن وی اهمیتی ندارد، چند مسئله برجسته می‌شود. از یک سو، خدا یا الوهیم وجود دارد که وعده‌هایی و گاهی قوانین و دستوراتی را به ابراهیم می‌دهد که ابراهیم واسـطه و پیوند ملت و الوهیم می‌گردد یعنی خدا با مردم و مردم با خدا امکان رابطه‌ی مسـتقیم ندارند، و از سـوی دیگر، ابراهیم عهدهایی در برابر خدا دارد که قربانی اسـحاق و ختنه کردن، نمونه‌های برجسـته آن اسـت. در روایت عهد عتیق: «ابراهیم و الوهیم توافق کردند که به عنوان نشـانه عهدی که بسـته‌اند، همه پسـران ابراهیم و نوادگان و برده‌های او ختنه شـوند تا عهد الوهیم در گوشـت آنان جاودان باشد و آن کس که ختنه نشود، عهد را شکسته است». همین امروز موقع ختنه یهودیان، عبارت «ورود به عهد پدرمان ابراهیم» گفته می‌شـود. نمونه دیگر از عهد ابراهیم به خدا، قربانی کردن اسـحاق/اسـماعیل اسـت. همچنین، ابراهیم غار مخپلا را خرید تا گورسـتان خانوادگی آنها باشد و در بسیاری روایت، هنوز جایگاه دینی-تاریخی پدر ابراهیم و صخره نامیده شدن او تایید شده‌است که بعضی‌ها پدر ابراهیم را در آغاز خدایی اجدادی در غار در نظر می‌گیرند که توسط اسرائیلیان پرستیده می شده‌است. چند مسئله در روایتهای گوناگونی که درباره ابراهیم است، اهمیت ویژه دارند؛ وعده‌های خدا و قربانی و پیوند قربانی با گوشت و خون و غار و حران.

اگر این نشانه‌ها را با سمبلهای قربانی گاو در مهرابه‌ها و عهدهای ابراهیم را با عهدالست آن بسنیجم، ارتباط و در عین حال تقابل آنها را با مهرابه‌ی مهری در می یابیم. مسئله قربانی گاو در مهرابه‌ها، توسط ابراهیم به کلی وارونه می‌شود ناگزیر معنا و مفهوم عهد و میثاق نیز تغییر

می‌یابد. در مهرابه، این خودداست که هبوط می‌کند و قربانی گاو، نمادی از قربانی کردن خویش است و نوشیدن و خوردن خون وگوشت گاو، نمادی از خوردن و نوشیدن خون و گوشت خودداست. این خداست که قربانی می‌شود و به زمین هبوط می‌کند که بعد از قربانی نیز هه‌لپه‌رکی و رقص و شادی و موسیقی برگزار می‌شود. گاو که نماد گنبد آسمانی است و از هند تا مصر مقدس بوده است، قربانی می‌گردد که نمادی از پایین آمدن خوودا و شکستن دوئالیسم زمین و آسمان و حتی زیرزمین و آسمان است و عهد انسان و خوددا چیزی جز توافق انسانها با هم نیست چون خوددا همان بدن‌کامل و بدن‌کامل همان اجماع بدنهاست.

ابراهیم انسان و گاهی حیوانات را قربانی می‌کند در پی امر یا وعده خدا. یعنی به کلی داستان وارونه و معنای نشانه شناختی دیگری می‌یابد. به این معنی که، در گسست یا در پرانتز قراردادن هستی‌عینی هه‌لپه‌رکی غار، سمبلهای آن، متعلق سوژه پیامبر و در چهارچوب دیگری مفصل‌بندی می‌شوند که الوهیم (روح مطلق)به جای بدن‌کامل، هستی بخش و معنا بخش دوباره سمبلهای گسسته از هستی‌عینی بدن‌کامل می‌گردد. خدایی که قربانی شده‌است تا بشر به آزادی برسد در ابراهیم، به خدایی متافیزیکی که انسان برای او قربانی می‌شود تبدل می‌یابد. قربانی مهری همراه با رهایی امیال بدنی است، اما قربانی ابراهیم، نمادی از کشتن و انتظام امیال و غرایز بدنی است که ختنه نمادی از آن است. خون در مهرابه، خون خوددا/گاو است که با نوشیدن آن، امیال رها و تنها مانع توافق و قرارداد است. اما خون ختنه، سرکوب امیال و تن است همچنین، ابراهیم که با کنیز و خواهر و ..ازدواج می‌کند البته نه به رضایت بلکه با تحمیل رضایت از طریق اطاعت از قانون خدا که خود وی نماینده او است، انحصارگری جنسی را نشان می‌دهد که با انحصارگری رهبریت و چوپانی همسان است اما خون گاو را همه بدنها می نوشند و همه بدنها در هه‌لپه‌رکی مشارکت دارند یعنی تقسیم برابر لذت که شکل سیاسی آن را در مزدکیان می توان مشاهده کرد و چون خوددا-بدن‌کامل، همان اجماع بدنهاست پس همه بدنها رابطه برابری با خوددا دارند که به معنی حذف واسطه و رهبریت فردی است.

قربانی مهر، مسئولیت را بر دوش انسان می گذارد اما قربانی ابراهیم، به تبعیت و اطاعت انسان از قوانین خدا ونماینده خدا منجر می‌شود. در مهر، خدا به زمین می آید و به دور از راز و زمز خود را در قالب اجماع بدنها و توافق بدن‌کامل نشان می‌دهد اما در ابراهیم، خدا در آسمان و دور از دسترس که رابطه با آن از سویی، وعده و مجازات خدا است و از سوی دیگر، قربانی ونیایش بشر و، چون بشر قادر به این ارتباط نیست واسطه‌هایی چون ابراهیم پیامبر عامل ایجاد این پیوند هستند که رابطه ارباب -رعیتی ایجاد می‌گردد و این واسطه که پیوند خدا و انسان است، به زبان و کلامی نیاز دارد که زبان وحی و دین به عنوان ماهیت و روح، مکان دریافت آن می‌گردد در حالی که خوددا در مهرابه رابطه افقی خود خودهاست و فاقد واسطه پیامبر و روح است. خوددا در بدنها تجلی می‌یابد و بدن، عادلانه‌ترین چیزی است که تقسیم می‌گردد به همین دلیل رهبریت/سرچوپی نیز به نوبت عوض می‌شود. خدای مهری که در هه‌لپه‌رکی هورقلیا می‌گردد و با خون و گوشت در بدنها روان و همان اجماع بدنهاست، در ابراهیم به کلی از بدن گسست می‌یابد که این بدنِ انسان است برای وی قربانی می‌گردد نه بدن خدا برای انسان و این قربانی که نشانه و عملی سمبلیک است، معنایی در پسِ پرده دارد که، رابط ارباب-رعیتی و قوانین مستقل از توافق بشر از طرف امر الوهی نازل می‌گردند که، اطاعت بشر از قوانین الهی ابلاغ شده توسط پیامبران را به همراه خود دارد در حالی که در مهر، قوانین و اصول از پیش تعریف شده وجود ندارد و از نظر سمبلیک هیچ بدن‌کاملی قبل از اجماع بدنها در هه‌لپه‌رکی قابل تصور نیست و با تفرق بدنها، خوددا نیستی می‌یابد همانطور که اجماع بدنها خوددا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند.

عمل قربانی و امر متعال، دو محور اصلی است که اگرچه سمبلیک از مهرابه برگرفته شده‌اند اما معنایی وارونه یافته‌اند. همانطور که هفت‌خوان مهری که به قول بیوار سقوط به دنیای هادس بود را معنایی وارونه داده و صعود به عالم ملکوت تفسیر کردند. امر متعال در مهر، هبوط می‌کند و خود را قربانی بشر می‌کند و در بدنها تجلی می‌یابد و جشنِ تجلی وی، اگزیستانسیال شدن امیال بدنی و رهایی و شادی دیونیزوسی است. معنای دیگر هبوط خوددا، زمینی بودن پردیس است. اما در ادیان، امر متعال از خود قربانی جدا می‌گردد که قربانی ازنشانه‌های ارتباط و کسب رضایت او می‌شود. خدایی که وعده و مجازات می‌دهد دور از دسترس است تنها روح می تواند مکان دریافت کلام وی گردد و نه همه ارواح بلکه پیامبران و برگزیدگان که واسطه وعده و قوانین الهی از سویی، و نیایش و قربانی بشر از سوی دیگر هستند که تلاش در پی تحقق عهد با خدا و تحقق وعده الهی، باعث زایش زمان آینده می‌گردد چرا که - به قول فلوطین- این نفس و امید به فردای بهتر است که آینده را برساخته است اما در مهرابه‌ها که حلقه هه‌لپه‌رکی، نماد زمان دوری است، نیازی به زمان تاریخی نیست چون وعده و تحقق

عهد نه در پایان بلکه در آغاز توافق اســت و انســان نه ابزار تحقق وعده خدا که باید قربانی یا مطیع گردد، بلکه عامل ایجاد و تحقق وعده با عمل سیاسی خویش است که تکرار خداست نه اطاعت از امر خدا به همین دلیل برابری نه در پایان با تحقق وعده خدا بلکه در آغاز با اجرای خودداست. این مفهوم قراردادی مهر بود و اما مفهوم پردیسی آن که تراژدی زندگی را با رقص هه‌لپه‌رکی می پذیرفتند و تاریکی غار نمادی از درک شر بودن است بنابراین نفسی برای دنیای بهتر در پایان تاریخ و یا فراتاریخ /بهشت وجود ندارد که انسان از عاملیت به ابزار تبدیل گردد و یا مجبور به اطاعت از قوانینی ماورا برای دریافت جواز ورود به فردوش شــود چون پردیس ســاختنی توســط توافق انســانهاســت نه نتیجه‌ی اطاعت از قوانین الهی و واسطه‌ی وی.

در روایت ابراهیم، ختنه و قربانی فرزند که نشانه عهد الهی است، هردو با گوشت و خون ارتباط دارد بویژه در ختنه کردن است که بریدن اندامی است که نماد عصیان امیال جنسی و بدنی است، که عهد الوهیم در گوشت قربانیان جاری می‌شود در حالی که در مهرابه، خون و گوشــت قربانی شــونده، نه با قطع عضــو نمایانگر امیال بدنی انســان، بلکه در رهایی امیال بدنی تجلی می‌یابد که مارهای ضــحاک نماد آن اســت. عهد نه اطاعت از امر متعال بخاطر تحقق وعده‌های وی، بلکه توافق و اجماع بدنهای جزئی اســت به این معنی که نفس کلی - که به قول رازی هبوط کرده‌است- همان اجماع نفوس جزئیه است لاجرم امر متعالی که قادر به ارائه وعده و یا قانون باشد وجود ندارد تنها تهدید و پاداش وی مهر /پیمان و دشمن مهردروج /پیمان شکنان است اما خود پیمان هیچ ماهیتی ندارد. نتیجه‌ایی که گرفته می‌شود این است که، با وارونه کردن تمثیل قربانی و گوشت و خون، این انسان است که باید قربانی گردد که قربانی خونی اسماعیل نماد آن است. اصل قربانی که ختنه نماد آن است، درونی کردن قربانی یعنی قربانی شدن امیال و غرایز و سرشت بدنها در پای امر متعالِ روحانی است که نتیجه سیاسی و اجتماعی آن، قربانی کردن انســانها در جنگهای مقدس در پای وعده‌های امر متعال با واســطه پیامبران و شــاهان اســت که در پی نابودی اهریمنان و کفار و سعادت بشریت هستند که نافی بسیاری از مفاهیم هه‌لپه‌رکی چون برابری و رابطه افقی ومشروعیت‌زمینی وتوافقی است اگرچه سمبلها و نشانه‌هایش را مانند زرتشت، از هه‌لپه‌رکی می‌گیرد. رابطه عمودی انسان با خدا، تصوری می‌شود که رابطه انسان با سیاست و دولت را نیز می سازد که همان رابطه‌ی چوپان-رعیتی است.

درونی کردن قربانی در زرتشت و افلاطون نیز مشاهده می‌گردد. زرتشت که اساسا در تقابل با قربانی گاو ظهور وقربانی کننده را اهریمن لقب داد و به مراسم رقص و شادی و بنگ نوشی انان به دور از نور خورشید می تاخت، به درونی کردن قربانی در قربانی کردن امیال بدنی در پای توهمات روحی و اخلاقی با وعده بهشت از سویی، و قربانی کردن بدنها در میدان جنگ شاهنشاهی برای نبرد با سپاه اهریمن و دیو و آژی دهاک از سوی دیگر منجر می‌گردد. در افلاطون نیز بدنیت و امیال آن قربانی انتظام بندی به هبری عقل /فیلسوف و یا قانون می گردند.

در روایت اسلامی، ابراهیم سازنده خانه خدا کعبه و اولین موحد است و فراموش نکنیم مسئله غار مخپلا در روایت عهد عتیق و یهودی را که اهمیت بسیاری دارد. غاری که مکان هبوط خدا و سرشار از زندگی بود در ابراهیم به گورستان مردگان تبدیل می‌شود. درروایت یهود، وی بتهایی را که پدر وی در حران ساخته بود، شکسته است و جد وی که در غاری بوده است که از سویی، ارتباط خانوادگی وی را با حران نشان می‌دهد و از ســویی، ارتباط بت با غار را به این معنی که روایت دینی از تقابل ابراهیم با بت‌پرســتی، همانند دیگر روایت از اهریمن و تیامات، اشــاره به هه‌لپه‌رکی مهری دارد. زن گرفتنهای فرزندان وی از حران، نمادی از بازگشــت و اتصــال خودآگاه به ناخودآگاه و وصــال دوباره عهدالســت اســت که ابراهیم با خریدن غار مخپلا و تبدیل آن به گورســتان، به کلی در صــدد تثبیت عقل مردانه خودآگاه و قطع ارتباط آن با ناخودآگاه است همانطور که ادیسیوس با کردن پنبه در گوش پیروان قصد داشت که آواز سیرنها - نیمه زن و نیمه حیوان- را نشنوند که به قول دیالکتیک روشنگری، قصد تثبیت عقل مردانه خودآگاهی و تثبیت سوژه را داشت و به همین دلیل، شاه‌ماران مجبور به کتمان خویش در غارهای زیرزمین هستند.

ابراهیم در حران، با مشاهده مراسم مهریان در غارهای تاریک، قادر به درک و هضم آن نگشت و یا شاید مانند دیندار کینه توز زرتشت، در صحرای سوزان، خورشید را به جای تاریکی و فضای باز صحرا را به جای دیوارهای تنگ غار و خدای تک صدایی را برساخت که تنها ابراهیم قادر به دریافت وحی وی اســت را به جای خدای همگانی و عمومی مهر و مهمتر از همه طواف به دور خانه خدا را در گســســت از تداوم «هه‌لپه‌رکی» طرح ریخت با این تفاوت که «هه‌لپه‌رکی» خود خودداـ در حالی که طواف ابراهیم، تهی از خدا بود و ابدان باید به دور خانه‌ایی

تهی که مکان خدای لامکان اســت، گرد آیند. طواف و نمازهای جماعتی که بعدا در ادیان ابراهیمی زاده شــد، دقیقا شــکل ســمبلیک هه‌لپه‌رکی «مهرابه» ها را وارونه کردند. همانطور که مهرابه را به محراب برگرداندند. اما این تقلید از شــکل ســمبلیک همانطور که فردوس آسـمانی تقلیدی از پردیس زمینی «مهرابه» بود، معنایی ضـد آن به خود گرفت. طواف بدنها به دور خانه خدا که خدا ماوار بدنهاسـت و رابطه بدنها با خدا از طریق روح صــورت می‌گیرد که پیامبران نمونه روح کامل در واســطه بودن بین بدنها و خدا هســتند، به تغیر معنای خدا از بدن‌کامل به روح کامل منجر شد و طواف، مرکزیتی ماوراء دایره می‌یابد و نمازجماعت اصول و رهبریتی. در حالی که هه‌لپه‌رکی فاقد مرکزیت و مکان مقدس و رهبریت مطلق اســت و در هر مکان و هر زمانی امکانیت آن اســت که حج/هه‌لپه‌رکی می تواند هر روزه و در هر مکانی اجرا گردد و هرکسی با هر رنگ و مذهب و قومیتی درآن شرکت‌کنند.

خیلی از مشاهده گران در عجب هسـتند چرا زمانی که جنگ و درگیری هسـت، کوردها ،هه‌لپه‌رکی/ می رقصـند و موسـیقی و شـادی بر پا می کنند. حیرت آنان که چنین حیرتهایی باعث زایش فلسفه افلاطون شد، ناشی از جهالت است به این دلیل است که، هه‌لپه‌رکی را براستی در حد یک جشــن/رقص تقلیل داده‌اند در حالی که کورد نیز مانند تمامی ملتهای دیگر در زمان جنگ و بدبختی، به خوددا پناه می برد اما هه‌لپه‌رکی خودِ خوددایی اسـت که پناه بردن به آن همان زیسـتن آن اسـت نه خدای ماورا حلقه دایره که البته به معنی انکار معنای شـادی و جشــنی آن نیســت. هه‌لپه‌رکی/جم یا ذکر دراویش، در هردو مراســم عروســی و عذار برگزار می‌شــود به این معنی اســت که این خوددا ماورا تقابل‌های دوگانه و تضاد مطلق خیر وشری است که مورخان تاریخ برساختند. شـادی و رنج یا به قول سـهروردی عشـق و حزن، دو روی یک سـکه خوددا‌سـت. در یک کلمه هه‌لپه‌رکی خودِ خوددا‌سـت و هه‌لپه‌رکیدن کوردها هنگام جنگ و توپ و تفنگ، مانند ملتهای دیگر، پناه بردن به خوددا‌سـت یعنی تفاوت کورد با دیگران در تفاوت خوددای کورد با خدای دیگران است که به طور رسـوب یافته و در ناخودآگاه جمعی آنان وجود دارد حتی اگر به آن خودآگاه نباشند.

. اشعاری از پیر مرمو یارسان که به زیبایی به نقد حج و طواف پرداخته و بر جم خانه به جای حج تاکید دارد این تفاوت را بیان می‌کند:

ویل نوانی ویل   /   باچه غلامان ویل نوانی ویل

روژی صد مینگه (منزل) نگیلان چوین خیل   /   ومیل بنیام هاشیام اوذیل

کعبه ی حج ویل: غلامان مکردی کعبه ی حج ویل   /   هنگامم نیا هاشیام اوذیل .

شده رشانم کردن اراگیل.   /   هنت گروی گروی ناجین.

کعبه شان جمن ویشان حاجین   /   لوام اوکلام کلامم وانا.

کعبه ی من جمن ای مهربانا   /   ورتر نه خواجا پیرش نمانا.

نمازجماعت(پایینتر مفصـل به این مسـئله می پردازم) ادیان ابراهیمی نیز اگرچه بدنها جمع می‌گردند اما به دَور و در اطاعت از امام که رابطه امام و امت هســت. خدا نیز نه مجموع بدنها بلکه روح کاملی اســت که بدنها باید در برابر آن تعظیم کنند که همان قربانی بدنیت و تســلیم قوانین است، می باشد. جالب است بدانیم که زمخشری و نسفی و ابن کثیر روایتی از ابن عمر دارند که «یک کورد پیشنهاد آتش زدن ابراهیم را ارائه داد و اثری از خوی و رفتار اســلامی دین ابراهیم را در آنان نمی بینی». ابراهیم برخلاف مامون قدرت تغییر آیین آنان و تحمیل دین خویش را نداشت به همین دلیل از حران آواره گشت. بت پرست بودن پدر ابراهیم و اجداد وی در غار و لقب صخره که میترا نیز از دل صخره متولد می‌شود شاید نشان از مهری بودن اجداد ابراهیم دارد همانطور که زرتشت نیز در ماد ظهور و بر علیه آن عصیان کرد و هیچگاه جمشید را نبخشید.

در آیات متعددی در سـوره‌ی انبیا اشـاره به داسـتان آتش انداختن ابراهیم بدون ذکر اسـم نمرود شـده‌اسـت و روایاتی از از صـحابه و خلفا وجود دارد که یک کورد پیشـنهاد به آتش انداختن ابراهیم را مطرح و یک کورد ابراهیم را که پنهان شده بود، فاش کرد. با توجه به وجود حران در کوردستان و تپه نمرود در نزدیکی آن، ستیز ابراهیم و نمرود، همان ستیز با فرهنگ مهری کورد بوده است که همانند سایر پیامبران، خود

را نماد خیر و نیکی و نمرود را نماد بت‌پرستی و شر معرفی کرد. ادعای نامیرایی نمرود - که شکل کوردی اسم می توان نه‌مر در سورانی یا نه‌مرو در هورامی باشد - می تواند بیانگر تضاد پردیس با فردوس باشد که راهکار نمرود، کنش سیاسی و راهکار ابراهیم در مقابل بحران، دعا بود.

شلایرماخر، بنا به گفته پولس که خدا به دلیل ایمان ابراهیم، او را برای عهدهای الهی انتخاب کرد، نوشته است که مسیحیت، یهودیت خالص ابراهیم است که احیا شده است. این جمله شلایرماخر نشان می‌دهد که وی نه درکی از مسیح یافته‌است و نه درکی از ابراهیم. اولا مسیح در زمان خویش و بعد از مرگ خویش، هنوز مسیح نبود و تنها یک مسلح یهودی بود در دهه ها و سده های بعدی این مسیح شکل گرفت که در ان زمان آیین توده روم، مهریسم بود که با رسمی شدن مسیحیت همچنان باقی و داستان اصحاب کهف، ریشه در زجرها و گریزهای دارد که از دست مسیحیت رسمی شده به آنان وارد آمد. مسیح برگرفته از الگوی مهر و بازگشت نمادینی است به قبل از ابراهیم البته با سازه های معنایی ادیان ابراهیمی. حلول و تجلی خدا در بدن عیسی و شراب و نان شام اخر که نمادی از خون و گوشت عیسی الوهیت یافته‌است، تکرار کهن الگوی مهر و هبوط وی در درون غار تاریک است در حالی که خدای ابراهیم با وحی و وعده با بندگان ارتباط می‌یابد نه هبوط و مستقیم. مسیح با نفی قوانین سنگی، قلب انسانها را مکان قوانین که همه بندگان به طور یکسان قادر به دریافت قوانین الهی هستند و با این کار کل دستگاه کاهنان و واسطه‌های قانون الهی که سنت ابراهیمی بود را به چالش کشید. در واقع کاری که قرنها بعد با فلاسفه یی چون هگل وگوته انجام گرفت از نظر دینی با مسیح انجام شد یعنی پایان صعود بشر به فردوس و هبوط خوددا به پردیس زمینی که البته تنها نمادین بود. تفسیر دینی و الهیاتی دستگاه کلیسا که از آن صورت گرفت آن را ابراهیمی /یهودی کرد که، بشریت بعد از آن نمونه افراطی تری از صعود به فردوس را به خود ندیده است. خود مسیح نیز نمادین مهر را باز یافت و بسیاری از مفاهیم پیر و رنگ سرخ و...همان مراسم مهری است اما در چهارچوب معنایی ادیان ابراهیمی آن را ابلاغ کرد یا چون صحنه شطرنج رندان حافظ که جایی برای شاه نداشت، در فقدان قدرت و پیرو، گفت پادشاهی من در ملکوت است و عمل سمبلیک وی در هاله‌ایی از تارهای معنایی متافیزیکی ناپدید شد. مسیح با جایگزینی رابطه عشقِ خدا با انسان به جای رابط قدرت و عذاب خدا از سویی،و ترس بنده از سوی دیگر، و پیام های اجتماعی عشق و دوستی وی، تبلوری دوباره از آیین مهر و مهر و دوستی آن و اتحاد دوباره خوددا و بشر گردید که اندیشه حلول متصوفه نیز در همین راستا است که البته اصل عمل سمبلیک مسیح در چهارچوبی دیگر مفصل بندی و دریافت شد.

دوران مسیح، روم به دلیل پیوند با آناتولی، سرشار از ایده‌ها و سمبلهای مهری و ایده برابری آن البته بدون سرچوپی آن شده بود. اما هنوز پنانسیل لازم برای درک کلیت آن فراهم نگشته بود که مسیح هبوط کرده خود ابزار صعودی دوباره گشت. در زمانی نه چندان دور از مسیح، شورش اسپارتاکوس نیز روی داد که مانند خرمیان ومزدکیان تقدیری جز شکست نمی توانست داشته باشد. به این معنی در میان ادیان و پیامبران، این تنها مسیح است که بازگشتی به «عهد الست» واقعی کرده‌است چرا که وی در میان فرهنگ مهریان در روم بزرگ شده و اگر یک تصادف نبود - به قول رنان - اکنون غرب بر مذهب میترایی بود نه مسیحی. همچنین اصحاب کهفی که در تاریخ‌نویسی مسیحی به مسیحیان متواری از دست شاهان کافر معرفی شده‌است - و در میان فتویان نیز قهرمانان هستند که به غار پناه می برند-، در اصل مهریانی بودند که از دست مسیحیان فرار کرده‌اند. دیگر آثار مهر در آیین مسیح، مثل شراب شام آخر و مفاهیم پیر و رنگ سرخ و ...نمایانگر آیین مهری است که با فروپاشی کلیساها در جنگ جهانی دوم، معلوم شد که بسیاری از آنان در اصل «مهرابه» بوده‌اند که با تسلط مسیحیت، به کلیسا مبدل گشته‌اند.

×××

دوره‌ی محوری تاریخ به سه دوره تقسیم می‌شود. برخلاف یاسپرس و هگل باید به ماقبل ۸۰۰ ق.م بازگردیم تا قادر به درک درستی از تاریخ و روح مطلق باشیم. دوره اول تاریخ با تمدن بین‌النهرین بعد از سومر و ابراهیم در حدود ۲۰۰۰ سال ق.م شروع شد. دوره دوم با تمدن پارسی /زرتشتی و قبل از وی هندی، در حدود ۶۰۰ ق. م و پیامبران یهودی و دوره سوم با تمدن یونان به اوج خود رسید که این تمدنها در قالب اشخاصی چون زرتشت و کوروش و افلاطون و ابراهیم و حمورابی، به کلام در آمد و زبان ابزار وحی و دیالکتیک، جایگزین زبان تصویر شد. در فقدان هستی‌عینی یا نیست کردن آن به شکل نیت‌مندانه، سوژه‌های دینی و فلسفی تولد می‌یابد. سوژه(افلاطون و ابراهیم و

زرتشت) و روح(خدا و عالم‌مثل و اهورا) که ابژه‌ی سوژه است همانطور که هوسرل اشاره کرده‌است لازم و ملزوم یکدیگر هستند. ابژه براساس تصویری از هستی‌عینی نیست شده یا به قول هوسرل در پرانتز قرار داده شده، شکل می‌یابد اما از مادیت/زمینیت تهی می‌گردد و از حالت ابژنگی به سوژینگی و امر متعال و خالق تبدیل می‌گردد. نیت‌مندی در این وادی لزوما برای شناخت نیست بلکه در پیوند با قدرت قومی و طبقاتی یا روان شناسی فردی (کینه -جهالت) است. ظهور تاریخ که همان ظهور خدا و متافیزیک است، با نفی خوددا/بدن‌کامل، شکل گرفت که شکل سیاسی آن روابط عمودی سلطه‌ی طبقاتی و قومی و چوپانی به جای سیاست توافقی بود که آن را آغاز تمدن و تاریخ می دانند در حالی که قبل از آن تمدن بود و این دوره، بی تمدنی یا وحشیگری قومی/طبقاتی و یا قدرت طلبی شخصی(کوروش- حمورابی یا کینه‌ی شخصی زرتشت و ابراهیم) با انحصار حقیقت، خود را نماد تمدن معرفی کرد و تمدن ماقبل را نماد وحوشیت و بی تمدنی معرفی کرد که آغاز تشکیل تقابل‌های دوگانه خیر و شر یا خدا و شیطان است. این دوره، نقطه صفر شکل‌گیری تقابل‌های دوگانه و جدایی زمین از آسمان، روح از بدن، خودآگاه از ناخودآگاه و خوودا از سیاست بود که روح کامل جایگزین بدن‌کامل و روابط عمودی بدنها در شکل سلطه‌ی قومی وطبقاتی و شخصی جایگزین روابط افقی گشت و کورد از تاریخ محروم و به پستوی تاریک و نااندیشیده تاریخ پس رانده شد همانطور که شیطان از درگاه الهی طرد شد. در واقع، در مقابله میانه‌ی مادی/مهری، غرب و شرق در رابطه نفی/مصادره، زایش یافت. تاریخ غرب با سلطه‌ی طبقاتی که فلسفه توجیه آن شد، آغاز و شرق با سلطه‌ی قومی که دین مشروعیت بخش آن گردید، تکوین یافت که دیگری هردو دین و فلسفه، هه‌لپه‌رکی هنری و و تجلی آن در دولت توافقی بود. لاجرم ظهور دین و فلسفه یا متافیزیک، همسان ظهور سلطه‌ی قومی و طبقاتی است و دوره‌ی محوری یا آغاز تاریخ، نه تکامل و صعود بلکه زوال و گسست و واکنشی بود.

اشخاص ذکر شده، مورخان تاریخ و نقاشان خدا و متافیزیک یا عالم ملکوت بودند. عالم ملکوتی که قائم به ذات تلقی و، نظم‌سیاسی و اجتماعی باید مطابق با آن طراحی گردد، فرافکنی صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی غارهای تاریک بود که آن را وارونه و از زمین/بدن تهی کردند. فاصله این دو عالم با نخبگانی مثل پیامبر و فیلسوف و یاه شاه برطرف می‌شود که، این پیامبر و فیلسوف یا نخبگان، واسط تبدیل به دین و فلسفه گشتند و این نخبگان نه با بدن خویش بلکه با عقل وروح خویش قادر به ارتباط یا دریافت وحی و عقل الهی بودند که این روح و عقل ویژه، درانحصار آنان و نمایندگانشان بود و چون عامه از دریافت این وحی و منطق محروم بودند لاجرم می بایست مطیع و فرمانرو می شدند که نتیجه آن سیاست چوپان-رعیتی و نظم سلسله‌مراتبی بود که شاه -پیامبر در راس ساختار طبقات تا به عامه مردم می رسید. صاحبان روح و دانش برتر، صاحبان منافع و امکانات بهتر نیز بودند و محرومان از آن دانش که عامه مردم و مشغول کار یدی بودند، در پایین هرم این نظم که فاقد روح و چون گله می بایست مطیع چوپان باشند. این نظم سلسله‌مراتبی قطعا باعث نارضایتی عامه خواهد گشت که تنها نیروی نظامی برای کنترل نظم کافی نخواهد بود. بنابراین، دین و فلسفه و قانون برای مشروعیت دهی به این نظم و سلسله‌مراتب تدوین گردید و اخلاق، برای کنترل روابط و خویشتن داری عامه مردم که نباید در پی لذت دنیوی و رفاه بروند و این تقدیر خدایان است که طبقه ای از آن بهره مند و عامه از آن بی بهره باشند که عصیان برعلیه این نظم‌سیاسی و طبقاتی، عصیان برعلیه نظم خدا و کیهان است از این روی، خود با انحصار امکانات و لذات، عرفان و اخلاق را به طبقات عامه تزریق کردند که نتیجه خویشتن داری آنان، فردوس برین خواهد بود.

بنابراین، سیاست در دو شکل رابطه قومی و طبقاتی، بنیاد متافیزیک و روح و خداست. به عبارت دیگر گسست از سیاست توافقی که خالق و مخلوق و خدا و شاه یکی هستند به سیاست اتحاد و سلسله‌مراتبی، ریشه زایش تمامی مفاهیم و سمبلهای معنوی و الهی است و نهایت عمق آنها نه به خدا و سعادت بلکه به سلطه می‌رسد. دلیل پذیرش آن توسط عامه مردم سوای هژمونی و ایدوئولوژیی که گرامشی و مارکس توضیح داده‌اند، عدم مسئولیت پذیری بشر، طبق توضیحات اریک فروم و هانا آرنت نیز می باشد. خوددا مسئولیت می خواهد چون که بهشت و جهنم در همین دنیا، تجسم اعمال و کردار ماست. با ظهور خدا، مسئولیت از دوش انسان برداشته شد و تقدیر و نیایش جای اراده و مسئولیت را گرفت.

این است راز پیدایش اخلاق و عرفان و معنویت و خدا و ملکوت که، ما را متوجه درک درست فوکو از دیسکورس که هرگونه حقیقتی صورت‌بندی خاصی از قدرت است و جامعه انضباطی و دیسکورس شکل دهنده انسان است اگرچه فوکو نیز چون نیچه و هایدگر در برهوت یونان در مقابل سیاست چوپان-رعیتی به دنبال سیاست ناخدایی می‌گردد. بنابراین، درک نیت‌مندی هوسرل، مستلزم استفاده از مفاهیم نیچه-فوکویی است که نیت‌مندی نه برای شناخت بلکه قدرت است. گروهایی، حال مهاجم یا متعلق به طبقه اشرافی قادر به پذیرش برابری

نبودند و یا فاقد مقبولیت مردمی بودند برای توجیه سلطه، نظمی الهی را برساختند و این نظم نامشهود که با روح مشاهده می‌شود باعث ابداع روح و معنویت گشت تا ابدان و نظم را کنترل کنند و با برساختن بهشت و جهنم از سویی، آنان را کنترل کرده و از سوی دیگر، سختی و محرومیت این دنیا را با وعده بهشت اخروی برای آنان محتمل می ساختند. این جا است که مفهوم آزادی تنی فوکو و رابطه دانش و قدرت وی که روح/سوژه، روان کننده چرخ‌دنده قدرت و سلطه است، بهتر تفهیم می‌شود. در واقع این نظم ملکوت و الهی بود که بازتاب نظم‌سیاسی و زمینی بود که درون متن، آن را برعکس کردند همانطور که عصیان خویش را در درون متن با عصیان شیطان نسبت به خدا وارونه کردند. برای مشروعیت سیاسی و سلطه، نابرابری خیر گشت و، برابری، شر و اهریمن و مفهوم عدالت(طبقاتی) بر عدالت برابری چیره گشت تا مارکس که از همه خدایان متنفر بود باعث برتری عدالت برابری بر طبقاتی گشت.

«عالم مثل» و ملکوت نیز از سویی، مصادره و از سویی، تغییر معنای همان مراسم مهریان بود که شکل زندگی سیاسی و اجتمای خویش را با مراسم «هه‌لپه‌رکی» و گاوکشی سمبلیک جشن می گرفتند که «عهد الست» بود. در واقع در گسست خوددا از سیاست که خوددا مخلوق و همان توافق بدنها بود، نیاز به روح و دین و فلسفه ظاهر گردید تا خلا بین خدا و انسان را پرکند. زمانی که خدا با سیاست و سیاست درقالب قرارداداجتماعی همان خوددا بود، نیازی به پُلِ روح و نگهبان دین و فلسفه نبود که، کل تاریخ، سیر دوری و بازگشت خدا به زمین است که در دین مسیح (بسیاری از مفاهیم و سمبلهای مسیح میترایی است) و بیان فلسفی این دین در هگل، به تحقق پیوست که همان «هبوط» دوباره خوددا و مرگ خدا یا به قول کوژوو بازگشت به ابدانیت است. به همین دلیل، برابری اصل اساسی دین مسیح و با تقسیم بندی هگل از آزادی مواجه می شویم که در شرق یک نفر آزاد بود، در یونان عده‌ای و در ژرمن مسیحی، همه مردم آزاد هستند که با انقلاب فرانسه و نظریه‌ی قرارداداجتماعی روسو که کلیت بر اساس فردیت بنا می‌گردد، تاریخ از نظر نظری پایان یافت و لازمه این پایان نظری تاریخ، وارونه شدن و یا ارزشیابی دوباره ارزشهاست که ضحاک مغز خوری که روحش را به شیطان فروخت و نمادی از شر شده بود، در فاوست گوته، نمادی از خیر و دولت مدرنی می‌گردد که در پی سعادت دنیوی است نه اخروی و لویاتانی که شر و توسط یهوه کشته می‌شود در نظریه هابز، به لویاتان مشروعیت‌زمینی و قراردادی سیاست مدرن تبدیل می‌شود. بعد از «هبوط» دوباره بشر که همان «هبوط» روح القدس تفسیر گشته‌است، نظم توافقی و برابری و بدن، جایگزین نظم الیگارشی و مشروعیت خداسالاری و روح گشت که بشر با انقلابها و سوژه، خواهان بازگشت بهشت از آسمان به زمین و تحقق آن با اراده بشری است تا من و ما، بویژه در نظریه روسو، در نظریه‌ی قرارداداجتماعی دوباره به هم برسند و آن را به درستی پایان تاریخ قلمداد کرده‌اند.به این دلیل، راقم این سطور، مدعی است که امکانات نظری لازم برای صورت معقول بخشیدن به صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهیا شده است.کورد، در تاریخ‌نگاری غربی سهمی نداشته‌است که امثال هگل و نیچه متوجه آن شده باشند که در ترکستان یونان که تنها نشانه‌هایی از آن را دریافته بود، به دنبال گمشده‌ی خویش می‌گشتند. نفی برابری بدن و جایگزینی روح کامل به جای بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی، سرمنشا فلسفه ارواح و متافیزیک برای توجیه رابطه عمودی میان بدنها در قالب سلطه‌ی قومی و طبقاتی است که کل شورشهای کوردی از مزدکیان زمان حاکمیت پارسیان تا خرمیان و قرمطیان حاکمیت خلافت اسلامی و امروز، عصیانی در تقابل با سلطه‌ی قومی وطبقاتی و ایدوئولوژیهای مشروعیت بخش آن است.

همچنین، باید اشاره کرده که طبق نظر یاسپرس که به تبیین دوره‌ی محوری تاریخ پرداخته است، از عناصر اصلی آن به غیر از گذار از مادیت به معنویت، تشکیل امپراتوری است که هگل امپراتوری ایران را واسطه گذار شرق به غرب یا ورودی دالان تاریخ می داند. امپراتوری کوروش پارسی، واکنشی به سیاست قرارداداجتماعی ماد بود. اصل و اساس امپراتوری هخامنشی کوروش با شکست و تغییر سیاست از قرارداد به استبداد بود که کوروش به قانون و خیر ملقب و آستیاگ، به اژدها و شر. رابطه امپراتوری ماد مبتنی بر قرارداد صلح با لیدی و بابل بود که کوروش خان پارس همه را غارت و تصرف کرد که در جای دیگری به تفصیل گفته ام(کتاب عقل سیاسی...). در واقع چهار عنصر اسطوره، فلسفه و دین و امپراتوری در تقابل با ماد مهرزمین بوجود آمدند. این فقط دوره‌ی محوری تاریخ نیست که کورد و آیین مهری با چنین القابی توصیف گشته‌است برای مثال مزدکیان نیز به اشموغ نابکار و دروج و نابود کننده تمدن ملقب گشتند که انوشیروان با کشتن هفتادهزار نفر از آنان توسط موبدان به عادل مشهور گشت و در اسلام نیز روایتهای متعددی در باره کورد مشاهده می‌شود که قبل از پایان این بحث لازم است به چندتایی اشاره شود:

سنتز اسلام: از نرگل زاگرس به جن جبال

اسلام تلفیقی از اساطیر بین المللی بین‌النهرین و دین زرتشت و ادیان ابراهیمی است و در گسترش خود به جبال، حتی قبل از آن در زمان پیامبر، «دیگری»، در قالب مفاهیم جن و قرمطی و زندیق و کافر در هر دو روایت شیعه و سنی پردازش شد. زرتشت خود متاثر از اساطیر آشور و بین‌النهرین بود و قبل از ظهور اسلام، تلفیق آیینی دو تمدن انجام گرفته‌بود که الحضر نمونه آن است که در الحضر، نرگل/اهریمن خطاب به زاگرسیان در قالب جن، خطاب به جبال دوران اسلام بازتولید شد.

نرگل: دریج ورس در مقاله‌ی «مهر در الحضـر» نکاتی درباره‌ی التقاط دینی میان ایران و میان-رودان –سـامی ارائه داد که مهر در الحضر/هترا، همان اهریمن شیطان است. فرانتس کومون معتقد است که مغان ایرانی متأثر از کاهنان بابلی بودند و الهیات فاضلانه‌ی بابلی خود را بر مزداپرستی تحمیل کرده‌است. ایزدان دو مذهب همسـان گشـتند افسـانه‌های آن‌ها به هم نزدیک شـد، اخترشـناسـی سـامی بر اسطوره‌های طبیعت‌گرایانه‌ی ایرانیان غلبه کرد؛ اهورامزدا با بعل، آناهیتا با ایشتار و مهر(مهر پارسی/زرتشتی گشته) با شمس همسان شد. همان‌طور که کومون اشاره کرده‌است دین ایرانی با سامی همسـان و متحد گشـته‌است همچنان‌که سـیسـتم سـیاسـی آنان همسـان بود. ویدن‌گرن، مدافع نظریه‌ی کومون، بارها به «الحضر» اشاره می‌کند که در آن «نرگل» همراه با کژدم، مارها و سگ‌ها ترسیم شده است... که آن‌ها را نمادهای مهرپرستی می‌داند. نرگل در عقل سامی همان نقش اهریمن در عقل ایرانی و هادس در عقل یونانی را دارد. خدای پلیدی و زشـتی و دنیای تاریکی و زیر زمین. اسـاسـاً سـامی‌های بین‌النهرین - به قول سـاموئل کرمر- نرگل را در اشـاره به کوه نشـینان زاگرس به کار برده‌اند و ریشــه‌ی لغوی نرگل، «کوه» اســت که خطاب به کوه نشــینان زاگرس یا همان مادها و گوتی‌ها به کار رفته اســت. چرا که در زبان سومری، به جای کلمه‌ی هادس یونانی Hades و شول sheol عبری کلمه‌ی kur آمده است، این لغت در اصل به معنی «کوه» بود، ولی رفته رفته به معنی سـرزمین بیگانه در آمد چون سـرزمین‌های کوهسـتانی اطراف سـومر پیوسـته منبع خطر و تهدید بودند. واژه‌ی کور هم به معنی کوه و خطاب به رشته کوه‌های زاگرس است که می‌تواند خطاب به کورد نیز باشد چون ما در کتیبه‌های بین‌النهرین با واژه‌هایی چون کردو و کاردو خطاب به زاگرس‌نشینان بر می‌خوریم.

جن در دوران اسلامی بازتولید نرگل و اهریمن نسبت به کوردها است: راغب اصفهانی ازمشاهیر حکمایی است که فخر رازی او را همدوش غزالی شمرده است در کتاب محاضرات می گوید: عمربن خطاب روایت کرده‌است از پیامبر(صلی الله علیه وآله)که«: الاکراد جیل من الجن کشف عنهم الغطاء«؛کردها گروهی از جن هستند که پرده از آنها برداشته شد. وگویند برای این ایشان را اکراد نامند که چون سلیمان(علیه السـلام)غزو هند نمود،هشـتاد جاریه از ایشـان سـبی«اسـیر» نموده در جزیره ای سـاکن سـاخت.جن از دریا بیرون آمده با ایشـان مواقعه نمودند،چهل کنیزک حامله شـدند. با سـلیمان گفتند، فرمود: ایشـان را از آن جزیره به زمین فارس بیرون کنند. چهل پسـر بزائیدند، وچون بسـیار شـدند در زمین فسـاد می کردند وراه می زدند. به سـلیمان(علیه السـلام)شـکایت بردند ،فرمود«: اکردوهم الی الجبال»؛ آنها را به کوهها‌برانید. پس ایشــان را اکراد گفتند. لكافي (ط - الإســلامية)؛ : «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ غَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَقُلْتُ إِنَّ عِنْدَنَا قَوْماً مِنَ الْأَكْرَادِ وَ إِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ يَجِيئُونَ بِالْبَيْعِ فَنُخَالِطُهُمْ وَ نُبَايِعُهُمْ فَقَالَ يَا أَبَا الرَّبِيعِ لَا تُخَالِطُوهُمْ فَإِنَّ الْأَكْرَادَ حَيٌّ مِنْ أَحْيَاءِ الْجِنِّ كَشَـفَ اللَّهُ عَنْهُمُ الْغِطَاءَ فَلَا تُخَالِطُوهُمْ». حضـرت امام صـادق(علیه السلام)علیه السّلام به أبو ربیع شامی فرمود: با کردها آمیزش نکنید زیرا کردها طایفه‌ای از جنّ هستند که خداوند پرده از رویشان برداشت. ثمَّ قَالَ مُحَمَّد أَفندي الْمَذْكُور: وَقيل أَصل الكرد من الجنّ، وكل كرديّ على وَجه الأَرض يكون رُبعهو جِنيًّا

محمد افندی میگوید : گفته شـده که اصـل کورد از جنیان میباشـد و هر کردی که بر روی زمین اسـت یک چهارمش از جن اسـت . تاج العروس کوردها را قبل از حضرت آدم می داند. ابوحامد غزالی در مشکاه الانوار میگوید :وفرقة رأت أن غاية السعادات هی الغلبة والاستیلاء والقتل والسـبی والأسْـر، وهذا مذهب الأعرابوالأكراد وكثير من الحمقی، وهم محجوبون بظلمة الصـفات السَّـبُعية لغلبتها عليهم وكون إدراكها مقصـودًها أعظم اللذات. وهؤلاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السـباع بل أخس. و گروهی نیز هسـتند که انتهای سـعادت را در غلبه و اسـتیلاء و کشتار و اسیر کردن دیگران میدانند .این مذهب ، نظر اعراب و کرد ها و بسیاری از احمق ها میباشد زیرا که آنها بواسط صفات حیوانی که بر ایشـان غلبه کرده محجوب شـده‌اند و ایشـان قانع شـده‌اند که به منزله درندگان بلکه پسـت تر از ایشـان باشـند. غزالی در احیاعلوم الدین نیز

میگوید : حکایات افرادی که اهل صبر و بردباری و عفو بوده‌اند و کسانی که ک ظلم غیظ میکرده‌اند از قول انبیاء و اولیاء و حکیمان و علما و بزرگان ملوک فاضل زیاد نقل شده‌است در حالی که ضد این خصوصیات از قول کردها و جاهلان و احمق هایی که هیچ عقل و فضلی ندارند.

ابن کثیر در تفسیرش می‌نویسد : وَجَعَلُوا إِبْرَاهِيمَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِي كِفَّةِ الْمَنْجَنِيقِ بِإِشَارَةِ رَجُلٍ مِنْ أَعْرَابِ فَارِسَ مِنَ الْأَكْرَادِ -قَالَ شُعَيب الْجِبَائِيُّ: اسْمُهُ هِيزُنُ . پس آنها به پیشنهاد و اشاره مردی از کردهای سرزمین فارس ، ابراهیم علیه السلام را در کفه منجنیق قرار دادند (تا وی را در آتش بیندازند) . شعیب جبایی میگوید : اسم آن مرد کرد ، هیزن بوده است . تفسیر القرآن.

آلوسی نیز در تفسیرش میگوید : وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال: تلوت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال: أتدري يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار؟ قلت: لا. قال: رجل من أعراب فارس يعني الأكراد ونص على أنه من الأكراد ابن عطية .

ابن جریر طبری از مجاهد نقل میکند : این آیه را برای عبدالله بن عمر خواندم . ابن عمر گفت : مجاهد ! آیا میدانی که چه کسی پیشنهاد آتش زدن ابراهیم علیه السلام را داد ؟ مجاهد گفت : نمیدانم.ابن عمر گفت :او مردی از اعراب فارس بود یعنی کردها . (آلوسی میگوید) : ابن عطیه نیز بیان میکند که آن مرد ، از کردها بوده است . روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

شیخ صدوق در کتاب «من لا يحضره الفقيه» ضمن «باب المعايش و المكاسب» آورده است: «و قال (الصادق) -عليه السلام- لأبي الربيع الشامي: لاتخالط الأكراد فان الأكراد حي من الجن كشف الله عزوجل عنهم الغطاء».يعني: «امام صادق - -عليه السلام- - به ابو ربيع شامي گفت: با کردها آميزش مکن زيرا که کردها طايفه‌اي از جن هستند که خداوند عزوجل پرده از آنها برداشته است.

دلیل این امر یکی به آیین مهری تکثیر شده در مذاهب قرمطی و خوارج و خرمی در کوردستان باز می‌گردد و دیگری شورشهای متعددی بر اساس صورت آیین مهری که بر علیه هردو خلافت اموی و عباسی صورت گرفته است. کتاب حرکت الخوارج فی البلاد الکرد و لازاریف منطقه جبال را مهد شورشهای مزدکی و خرمی و گاها خوارجی و قرمطی بر علیه خلافت غربی و حکومتهای شرقی ایرانی می دانند. اما نباید فراموش کنیم که ریشه برخی از این روایات به خود پیامبر و خلفای اولیه می‌رسد که اسلام هنوز به جبال سرایت نکرده بود بویژه اینکه روایت دیگری از پیامبر که شرفنامه نیز بیان کرده‌است وجود دارد دال بر اینکه کوردها هیچ گاه به اتفاق دست نیابند. اگر این مسئله را مهرزدایی از غار که پایین‌تر به آن باز می‌گردم در کنار همدیگر قرار دهیم، پیامبر چه از طریق دین زرتشت یا اساطیر بین‌النهرین که بسیاری از آموزه‌های قرآن ریشه در آن دو دارد یا از طرق دیگری مانند سفر به شام که ما از کم و کیف آن خبر نداریم، با کوردها و آیین مهر آشنا بوده است که این احادیث، روایت شده‌اند.

نیمه جهالت فلسفه در افلاطون و دین در زرتشت: صورت‌سمبلیک غار و عالم‌مثل و مینوی

قبلا از زاویه طبقاتی و قومی، اشاره ایی به جهالت افلاطون از درک تمثیل غار ارائه دادم اکنون به شکل کاملتری می خواهم به خود نخبه افلاطون از زاویه دیدگاه مولر درباره اسطوره که آن را نیمه تاریک ذهن می داند، فلسفه افلاطون را دوباره درارتباط با تمثیل غار که در مقابل آن، «عالم مثل» را انتزاع کرد که، تاکنون هیچ فیلسوف و شارح افلاطونی متوجه آن نگشته‌است، بپردازم. به این معنی که همان طور که خود فلاسفه می گویند، فلسفه با حیرت آغاز می‌گردد، افلاطون دیده یا شنیده از مهرابه آگاهی یافته بود اما قادر به درک آن نشده بود. اگر دینیار کینه توز نیچه درباره زرتشت و شاید ابراهیم صادق است ، در افلاطون این جهالت یا حیرت است که باعث زایش فلسفه و عالم‌مثل گشت چرا که وی قادر به درک و یا قادر به پذیرش آن در غار تاریک نبود.

افلاطون و تفکر یونان، ماده را قدیم که خدا/نجار، تنها به آن صورت بخشیده است. «عالم مثل» قدیمتر از وجود خدا نیز می‌باشد که خدا/نجار بر اساس آن به هیولی شکل می بخشد. در واقع، «عالم مثل» که قدیم است علت غایی نیز می‌گردد که نظریه فیلسوف-شاه افلاطون، افق و مدینه‌ی فاضله ایی است برای اصلاح واقعیت اجتماعی که باید براساس «عالم مثل» که نیکی است، بناگردد. آنچه اینجا

قصـد بیان آن را دارم این اسـت که کل فلسـفه افلاطون که در ابتدا بیان کردم در تقابل و با دیگری سـاختن تمثیل غار بود، برگرفته از آن و پژواکی از همان تمثیل غار نیز می‌باشد یعنی همان گسست در تداوم وصورتی نو بخشیدن به ماده قدیم تمثیل غار یا «مهرابه».

«مهرابه» یا مراسـم غارهای تاریکِ مهریان، نمادی از «رَحِم» نیز می‌باشـد که تاریک اسـت و معنای نمادین این تاریکی بیانی از ماده خام بودنِ دنیای سیاست و اجتماع است (نه طبیعت) که، خوددای نجار باید به آن صـورت ببخشـد که در «مهرابه» ها خوددای نجار نه فرد بلکه خوودا یا همان جمع خودها و توافق اسـت که به ماده خام یا هیولا شـکل و صـورت می بخشـد که گفتیم شـکل سیاسـی و اجتماعی «عهد الست» «مهرابه» ها که با «هه‌لپه‌رکی» به شکلی سمبلیک جشن گرفته می‌شود، هگمتانه است که دیااکو با توافق انتخاب می‌شود و اشاره کردیم، خوددا همان شاه است که هم خالق است و هم مخلوق، مخلوق قابلیت جایگزین شدن و عزل و چرخش را دارد. نجار بدن‌کامل، باید بر اساس «عالم مثل» که در اینجا «هه‌لپه‌رکی» «مهرابه» است، به ماده اجتماع صورت ببخشد. در واقع خدا/نجار و ایده و مخلوق به یگانگی رسـیده اند. در افلاطون، با گسـسـتِ «عالم مثل» از تمثیل غار و فرافکنی آن به متافیزیک، نجار، جنبه شـخصـی یافته و نماینده وی به «فیلسـوف شـاه» تبدیل می‌شـود. اینکه نجار باید غایتی و تصـویری از عالم مثال داشـته باشـد همان ابدانی هسـتند که با غایت تصـویر از «هه‌لپه‌رکی» در «مهرابه» ها و «عهد السـت»، به ماده جامعه، شـکل سیاسـی می دهند و دولت - به قول هگل که در گفتمان دیگری مطرح کرده‌است- تجلی کامل و مطلقی از ایده یا «صورت سمبلیک» هه‌لپه‌رکه«مهرابه» ها می‌گردد. انتخاب شاه، نمونه زمینی و سیاسی انتخاب و چرخش سرچوپی در «هه‌لپه‌رکی» است که نجار نه شخص خدا و «فیلسوف شاه»، بلکه جمع ابدانهاست که صورت کل «هه‌لپه‌رکی» نیز فراتر و جدا از صـورتهای فردی بدنهای شـرکت کننده در آن نیست لاجرم خدا /نجار، همان «بدن‌کامل» و بدن‌کامل همان اجماع بدنها اسـت. اما فلسـفه و دین در عدم درک آن یا به دلایل سـیاسـی قومی و طبقاتی که قبلا ذکر شـد، صـورت‌سـمبلیک غار را به متافیزیک فرافکنی کرده که چون به تفکر و عبادت در درک آن احتیاج است، عامه را از پروسه مشارکت خارج و با جایگزینی فرد با جمع و انتظامیگری با دموکراسی، سعی در پرکردن خلا عالم مثال و ارواح با عالم مادی دارند که لازمه آن سـیاسـت انتظامیگری و روح و قواعد دینی و اخلاقی بر اسـاس خدا/نجار می‌شود که بعد مادی و زمینی انسان نماد شر و اهریمن می‌گردد و بعد معنوی به خیر تبدیل می‌گردد که کل فلاسفه و پیامبران برای پر کردن این خلا آمدند. حافظ مهری به درستی متوجه این مسئله گشته‌است که این شعر را سروده است:

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد　　　درخرابات بپرسید که هوشیار کجاست

هر که آمد؛ همان پیامبران و فلاسفه و، خرابات شکل اسلامی گشته همان «مهرابه» هاست. افلاطون آگاه است که امکانیت تحقق مدینه‌ی فاضله وی نیست و اشاره کرده‌است که واقعیت هیچ وقت با مثل به طور کامل تطبیق داده نمی‌شود. این کاملا درست است «هه‌لپه‌رکی» به شـکل یک تصـویر و هنر می تواند به زیبایی هرچه تمامتر اجرا و نقاشـی شـود اما در سـیاسـت به طور کامل اجرا نمی‌گردد حال به هر دلیل اقتصادی و غریزی و یا اعتقادی که به همین دلیل من(نگارنده) اعتقادی ندارم و نداشتم که بهشت گمشده‌ایی در تاریخ قدیم کورد/ماد بوده است بلکه «صورت سمبلیک» و تلاش تحقق آن بوده است همانطور که پایان تاریخ و پیروزی آزادی در نظر به معنی تحقق آن در عمل نیست چرا که سـرمایه داری و...مانع از تحقق عینی آن می‌گردند در کورد نیز موانعی چون قبیله گرایی و دیگری مانع از تحقق عینی آن می گردند. مهمتر اینکه برخلاف خدای ادیان و فلاسفه، خوددا/مهر عاری از خطا نیست چرا که همیشه امکان بی نظمی و ناهنجاری و گسست در نظم هه‌لپه‌رکی نیز وجود دارد که البته نظم هه‌لپه‌رکی هماهنگی مجموعه‌ایی از بی نظمیهاسـت که بعدا به آن خواهم پرداخت. این تصـور خطا از خدای مطلق است که باعث مطلق‌گرایی امروزی انسانها گشته‌است. بدون اصلاح تصور از خدا/خوددا، سخت بتوان تصور و عمل سیاسی را اصـلاح کرد که در صـورت ناممکن بودن اصـلاح تصـور، فقدان هر تصـوری در خلا بهتر اسـت که بازهم بازگشـتی به خوددا اسـت که خلا و بیکرانگی و عدم است و تنها توافق بدنها آن را از عدم به هستی می رساند.

دین زرتشـت نیز به جای «صـورت سـمبلیک»ی که اتفاقا در زیرزمین و دور از نور خورشـید بود، صـورتهای محض معنوی بدون ماده را جایگزین کرد که نماد نور و در تقابل با تاریکی تعریف که، در عالم ملکوت/مینوی در تقابل با عالم مادی/گیتی صـورت‌بندی می‌شـوند که، با وجود تضـاد و تقابل، برگرداننده همان «صـورت سـمبلیک» «مهرابه» هایی اسـت که برعلیه آن شـورید. «فره وشـی» هنوز هم در زبان کوردی وجود دارد که به معنی خوشـی و شـادی زیاد یا تکثر شـادی اسـت. در واقع در مفهوم فره وه شـی در معنای قدیم کوردی آن، خود سـمبل

هەلپەرکی و مفهوم خوددا نهفته است، تکثر شادی، تکثر بدنهای بدن‌کامل است. این مفهوم، اگرچه همان مستی و شادی «هەلپەرکی» را در بر دارد اما می توان درک درست افلاطون از اینکه واقعیت، شبیه به مثل نخواهد شد را هم از آن استنباط کرد که کوردهای مهری متوجه شده‌اند که این «صورت سمبلیک» را نمی توان در عالم واقعیت به راحتی تحقق داد که این شادی و «هەلپەرکی» در تاریکی غار به نوعی گوشزد کردن تراژدی زندگی با رقص دیونیزوسی است. «فره وشی»، طعنه‌ایی به این مسئله است که با خیال یا سمبلیک خیلی آسان است اما در عمل فتاده مشکلها؟ امروزه در کوردی در بکاربردن کلمه فره‌وه‌شی، همان طعنه وجود دارد که آخ چقدر خوب میشد اگر، خوبه ها اگر...اما...؟ این مفهوم و بسیاری از مفاهیم دیگر را زرتشت، مصادره اما به کلی دگرگون کرد و فره وه هر تمثیل و یا نمونه مینوی شد که نمونه گیتی باید بر اساس آن نظم یابد که اتفاقا تکثر و رابطه افقی را نیست می کند.

«صورت سمبلیک» «مهرابه» همراه با ماده /عامل انسانها در شکل «هەلپەرکی» بود اما افلاطون و زرتشت یا دین و فلسفه، این «صورت سمبلیک» را از ماده آن تهی کرده و به عالم ملکوت و روحیات فرافکنی کردند که واسطه‌ی ماده سیاست و اجتماع با «عالم مثل» و مینوی، شاهان و خداسالاری و پیامبر و فلاسفه می‌شوند که انسان /بدنها، نه عامل تشکیل دولت بلکه ماده‌ی آن می‌گردند چون ماهیت آن از قبل تبیین گشته‌است. اگر این گسست صورت نمی گرفت، نیازی به تاریخ و مورخان تاریخ، فلسفه و دین ومصلحان نبود که کل تاریخ از سویی، دوری و از سوی دیگر، بازگشت به آن «روح آزاد» است که در اینجا «بدن‌کامل آزاد است»، است. به همین دلیل در ۱۸۰۷ تاریخ به پایان رسید و کوژوو به درستی آن را بازگشت به حیوانیت/ابدانیت نامید. برای درک حیوانیت یا ابدانیت بهتر است مطالبی ذکر کنم.

اشاره‌کردم که مهر به معنی میانجی است و مهر که خدای بزرگ بود، میانجی اهورا و اهریمن در نگه داشتن قرارداد بین آن دو می‌شود. شکل انسانی اهورا واهریمن همان چیزی است که در عرفان به نصف خر و نصف فرشته توصیف شده‌است که با گسست از عهدالست مهرابه، که گسست خدا از سیاست و جامعه بود، (و مهرابه‌ها بعد از کار و سیاست در بازگشت هفتگی یا ماهیانه به رحم عهدالست مهرابه، به جشن به شادی و مستی بدنی می پرداختند)، در نفرت و نفی مستی و اگزیستانسیال شدن ابدان و مسکرات آن، به نفی کل بعد بدنی و مادی انسان پرداخته و آن را خر یا اهریمن لقب داده و با برجسته ساختن بعد معنوی و روحانی انسان، مسئله هدایت و دین و عالم ملکوت و مثل برساخته گشت که «انتظامی‌گری» و قوانین اخلاقی و دینی برای تقویت بعد معنوی انسان و ممانعت از بازگشت به بعد مادی و حیوانی انسان بود که در واقع همان «عهد الست» اگرچه همیشه دعوت به میثاق «عهد الست» نیز داشته باشند. بازگشت به حیوانیت که در شعار دوستی مار و عقاب نیچه نیز مشهود است، گذار از دوئالیسم ماده و روح و بازگشت به مهر به عنوان یگانگی آن دو است.

در اصل، خدای قدیم و ماقبل جهانِ ادیان که، روح بشر قبل از «هبوط» به بدن، با خدا میثاقی بست و، «عالم مثل» قدیم فلاسفه، پژواکی از «صورت سمبلیک» «مهرابه» ها است که قبل از عالم بودن و قبل از «هبوط» به بدن بودن، همان قبل از تشکیل سیاست و قرارداداجتماعی در مهرابه‌ها است. اکنون باید بفهمیم که چرا توماس هابز و جان لاک دوران قبل از قرارداداجتماعی را وضع طبیعی فرض می گیرند که با قرارداداجتماعی ما وارد عصر مدنیت و سیاست می شویم. در واقع ظهور مهر از دل صخره کنار آب، صعود است نه هبوط که به معنی صعود از وضع طبیعی انسان گرگ انسان به وضعِ مدنی توافقِ انسان با انسان است به همین دلیل، ورود به عرصه سیاست و مدنیت، صعود از عالم زیرزمین و تاریک غار به روشنایی زمین است که هفت‌خوان مهری نمایانگر آن تا مرحله‌ی هفتم که پیر /قرارداد است اما در ادیان و عرفان چاشنی صعود آن را خیلی زیاد کردند که به ماورا زمین رفتند. متاسفانه به قول شیخ جنید کنگاوری /بغدادی ما میثاق «عهد الست» را فراموش کرده‌ایم و تنها در حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا هورامان و لالش و درسیم باقی مانده‌است که جزیره خودآگاهی ما به جای التفات به آن هرچه بیشتر از آن می گسلد که ما بی خوددا و کافر و خوودا در پستوی تکایا و جشنها تنها باقی مانده‌است و دیگران نیز«هرکه آمد» در عدم درک آن تفسیر دیگری از آن ارائه دادند.

به عبارت دیگر «عالم مثل» فلسفه و «عالم مینوی»زرتشت و عهدالست بشر با خدا که، در عالم ارواح قبل از هبوط به عالم ماده، تصور شده‌است و همچنین خدایان خالقی که با کشتن هیولاهای تیامات و لویاتان، کیهان و هستی را خلق کردند، از سویی،گسست و از سویی، بازتولید صورت‌سمبلیک مهرابه‌هایی است که خوددا در آنجا با کشتن گاو، هبوط کرد و بشر با وی عهدی بست. این عالم ، نه دنیای مینوی قبل از تولد بشر و قبل از خلقت بود و نه خدا، خالق کیهان و بشر بلکه، در غارهای تاریک زیر زمین در میان خاک و آب اتفاق و صورت بست.

خوددا/نجار همان جمع خودها است که صورت و ماده از هم سوا نیستند؛ صورتی مستقل از ماده/بدنها وجود ندارد که واسطه دین و فلسفه برای دریافت آن و یا صعود بشر لازم باشد. صورت اولیه، همان بدن‌کامل است و بدن‌کامل هم اجماع بدنهاست ناگزیر نجار نیز موجودی متفرق و سوا نیست بلکه خود اجماع بدنهاست که با تفرق بدنها، صورت از هستی اجتماع در نیستی انتزاع گمُ می‌شود. در نتیجه چون هه‌لپه‌رکی که برخلاف نمازجماعت، مطابق با اصولی پیشین نیست، اصول و قوانینی برای تطابق دادن سیاست با آن نیست بلکه محصول و مخلوق خود توافق انسانهاست ناگزیر راهی برای پادشاهی خداسالارانه ایرانی و سامی و فیلسوف-شاه افلاطون در آن وجود ندارد. در نتیجه ماده قدیم، و صورت آن تازه است و خوددا، علت غایی است نه علت العلل. کشتن هیولا و داستان آفرینش در این عالم هادس، منظور آفرینش سیاسی است و عالم قبل از آفرینش، نظم قبل از توافق سیاسی یا وضع طبیعی است که اصحاب قرارداد بیان کرده‌اند. کشتن هیولا همان کشتن گاو است که قربانی شدن خوددا و هبوط وی است و عهدالست همان مرحله هفتم هفت‌خوان یعنی پیر/پیمان است«ئامان ئامانه یا پیر ئامانه/ ئه مشه و شه وه که ی عهد و پیمانه» که بعد از آن، گوشت و خون گاو را که گوشت و خون مهر است را می نوشند و به رقص و شادی-هه‌لپه رکه- می‌پردازندکه هه‌لپه‌رکی، نه تنها شادی پردیسی بلکه نقاشی و تمثیل عهد و میثاق نیز هست و چون خوددای مهر معنی جز پیمان و میثاق ندارد، عمل هه‌لپه‌رکی زیستن خوددا نیز می باشد. اینکه تاج العروس کوردها را مردمانی قبل از حضرت آدم می‌داند اشاره ایی به آن است که کوردها قبل از تولد تاریخ و متافیزیک و خدایان آسمانی نه قبل از تولد بشر شوکتی داشته‌اند. این روایت با روایتی از ایزدیان کامل می‌گردد که معتقدند حضرت آدم قبل از ازدواج با حوا فرزند دیگری داشته‌است که جد ایزدیان است و خدا ملک طاوس را برای راهنمایی آنان به زمین فرستاده است. داستان آفرینش انسان از خاک و آب یا گِل نیز برگرفته از خاک و آب غارهای زیرزمینی است. ادیان و اساطیر و فلسفه از سویی، صورت‌سمبلیک مهرابه و اسطوره قربانی و پیوند انسان و خدا را از آن گرفتند و از سوی دیگر، با تغییر سازه‌های معنایی و وارونه کردن آن، مهر و اعمال مهرابه را به دیگری و هیولای تبدیل کردند که خدایان با کشتن آن، به کاسموس پایان می‌دهند و نظم کیهانی و به تبعیت از آن نظم‌سیاسی را ایجاد می‌کنند که در پی این فنومنولوژی، آنتی فنومنولوژی سیاست قومی و طبقاتی و نخبه‌سالاری قرار دارد که نظم کیهانی ایجاد شده از سویی، بازتاب و از سوی حقانیت بخش رابطه نابرابر قومی و طبقاتی و نخبه گرایان می‌گردد. از این روی، همزمان با ظهور روابط عمودی بدنها، زبان ابزاری کلام وحی و دیالکتیک زایش و جایگزین زبان تمثیل کوردی/مهری می‌گردد. مردمانی را که این رخداد در میان آنها انجام گرفته است را به تخمه تیامات و سپاه اهریمن و جاهل و شر توصیف کردند. این است راز اینکه کوردها در طول تاریخ با چنین القابی توصیف و طرد شده‌اند و مهرزمین به کوه های کوردستان و زاگرس محدود گشت.

درنتیجه، صعود بشر به فردوس یا تکوین خدا، که همان ظهور کلام -وحی و دیالکتیک- یا آغازگاه دانش بشری است، تنها مسئله شناخت و یا کنجکاوی ذهنی در شناختن نیست بلکه سیاست و جایگزینی روابط عمودی بدنها با روابط افقی است. سوژه‌ی دین و فلسفه در طرد و نفرین نیت‌مندانه عینیت هستی بدن‌کامل، با نشانه‌ها و سمبلهای آن، نظام دانش خویش را متناسب با نیازهای غریزی شخصی و جمعی که همان سلطه‌ی قومی و طبقاتی یا کینه و جهل شخصی است، مفصل‌بندی کردند. سمبلها در حالت ناخودآگاه به حالت ناب دست نیافتند که به امر متعال و دگرگون کننده جهان انتزاع یابند بلکه آگاهانه و نیت مندانه انتزاع و به خالق دگرگون کننده تبدل یافتند. نیت‌مندی نیز مسئله شناخت شناسی نبود بلکه روابط سلطه و قدرت بود. سمبلهای انتزاع یافته که از اجزای بدن‌کامل، کنده شده بودند -شکل اساطیری آن کشتن تیامات و اهریمن و یهوه و خلق جهان هستی از اعضای بدن آن- اجزای اندیشه‌ی سوژه گشته که با انتزاع یافتن به امر متعال به حالت ناب و خالص به دگرگون کننده جهان و خالق هستی معنا می شوند.

مسئله غار

«من پاره‌ای از آن ظلمتم که نور از آن زهدان پدید آمده است»(فاوست، گوته)

حافظ شکایت از شب هجران چه می کنی / در هجر وصل باشد و در ظلمت است نور

اگر دقت کرده باشیم در میان همه آنها «غار» و تاریکی آن، گذشته از مراسم و صورتهای آن، نماد شر و اهریمن و مرگ معرفی می‌شود. به چه دلیل، غار برای مهریان مهم و برای اصحاب متافیزیک، شر و نفرین گشته‌است؟ اگر از تفسیرهای خود الیاده بهره بگیریم، غار از سوی نماد زهدان-مادر است و از سویی،دیگر، ناخودآگاه فردی و جمعی. برگزاری مراسم در غار به نوعی وحدت خوداگاه و ناخودآگاه و یا تایید بعد تاریک و ناهنجار آدمی نیز می‌باشد که، توصیف افلاطون از بعد تاریک و شیطانی انسان با کتیبه مهر /میترا یکسان است. به عبارت دیگر اگر غار و ر سوم آن اشاره به ناخودآگاه دارد، که البته به معنی فراموشی خودآگاه نیست چرا که میثاق بر مبنای خودآگاهی بشر است همانطور که پردیس بعد ناخودآگاهی آن است، تاریخ و متافیزیک که همان دین و فلسفه است، عصیان سوژه‌ی معلق خودآگاه نسبت به ناخودآگاه و تاریکی و ناشناختگی آن است که، این همه نفرین، نسبت به غار، عجز و ضعف جزیره خودآگاهی را نسبت به امواج اقیانوسِ ناخودآگاه را نشان می‌دهد که پس از هر شکل گرفتنی دوباره با موج ناخودآگاه، از هم فرو می پاشد و نفرت از کورد/مهر، نفرت از بعد وجودی خود سوژه‌های دین و فلسفه نیز می‌باشد به همین دلیل ژیژک، سوژه را فقدان میل و نژادپرستی را حسرت نسبت به دارندگان آن می داند. اشاره کردم که نه دیالکتیک بلکه عصیان و سرکوب، منطق تاریخ است و هه‌لپه‌رکی که تشکیل و گسست یا همان عصیان و فروپاشی است، متد این نوشتار نیز می باشد. در مراسم غار، خودآگاه و ناخودآگاه، تاریکی و نور در کنار هم و دو بعد یک چیز هستند که همان همگرایی دوگانگی و میانه بودن مهری است. شمعِ روشنِ درون غارهای تاریک که اکنون نیز در غار لالش که، راقم این سطور چند ماهی را در لالش گذرانده‌ام، شاهد هستیم، شاید اشاره ایی به خودآگاه روشن آدمی دارد که در دریایی از تاریکی محصور است و شعله های آن قادر به روشن کردن تمامی ابعاد تاریک غار /ناخودآگاه را ندارد. به همین دلیل، در مقدمه اشاره کردم که ناخودآگاه جمعی یونگ مفهوم مناسبی برای درک مسئله است. در واقع نفرت متافیزیک /تاریخ، از مهر-کورد، فرافکنی نفرت آنان از خویشتنِ خویشِ است که آن را به بیرون فرافکنی می کنند. سوژه‌های تاریخی با خَر و شَر جلوه دادن بعد مادی و ناخودآگاه ذهن انسان، سعی در فرار از خویشتن خویش داشته‌اند که هرچقدر موجهای این اقیانوس بیشتر محو شدن این سوژه‌ها را تهدید می‌کند، خطر و نفرین نسبت به مهر ومراسم آن بیشتر می‌گردد. فرار از مهرهبوط یافته در غار تاریک، فرار از بعد تاریک و ناشناخته وجود انسانیت است که به جای پذیرش و شناخت آن، به نفرین و طرد آن پرداختند وجهالت خویش را حقیقت مطلق پنداشتند که اصرار بیشتر بر حق بودن آن، نمایانگر آگاهی خود آنان بر جهالتش است که فاش نگردد. به عبارت دیگر، تلاش تاریخ /متافیزیک، تلاش سوژه خودآگاه بر فائق آمدن بر ناخودآگاه تاریک و ناشناخته و در عین حال نادیده گرفتن بعد تاریک آدمی است . اسطوره ادیسیوس نیز تثبیت عقل مذکر مردانه در برابر ناخودآگاه غریزه زنانه است و ختنه ابراهیم روی دیگر پنبه در گوش کردن ادیسیوس در تثبیت سوژه در برابر ناخودآگاه است .

از این رو، با به چالش کشیدن سوژه خودبنیاد مدرنیته که، آن را زمینی شدن همان سوژه‌ی قادر مطلق خدا در نظر می‌گرفتند، مفاهیمِ میل و سکسوالیته و قدرت و منافع، اهمیت مثبت و یا غیرقابل انکاری به عنوان بعد وجودی انسان می‌یابند. چرا که عصر پست مدرن به جای تاکید بر سوژه محوری و دانش مطلق ، بر رهایی بعد بدنی و امیال تاکید دارد و نظریه ایدوئولوژی مارکس و روان‌پریشی فروید و میل به قدرت نیچه، خاطره اذلی متنهای مقدس را به بت ذهنی تقلیل دادند. به عبارت دیگر، اعماق و خاطره ازلی که بشریت از ادیان و فلاسفه کلاسیک واساطیری که کورد در آنها به اهریمن و شیطان ملقب گشت، عین بی عمقی و بت ذهنی است که مانع از بازگشت به عهدالست می‌شود. دلیل اینکه راقم این سطور زمینه را برای صورت‌معقول دادن به شورشیان نامعقول مناسب می دانم این تحول فکری و تایید بعد تاریک و مادی وجود انسانی در ناخودآگاه فردی و جمعی است که شکل سیاسی آن مشروعیت دادن به جنبشهای توده‌ای و برابری است که در نظم قدیم نمادی از جهالت و شر و شهوت بودند چیزی که کوردها به تکرار مفتخر به دریافت این القاب بوده‌اند.

غار حتی در ظهور و هجرت پیامبر نقش بسزایی دارد اما غار پیامبر بیشتر شبیه عالم‌مثل افلاطون است تا غار مهری؛ در واقع پیامبر اسلام غار را غارزدایی کرد. غاری که مکان هبوط خوددا بود به غار مکان دریافت وحی و تجلی فرشته‌ی خدای متافیزیکی تبدیل می‌گردد. غار تاریک، مکان ظهور نور و با نور و وحی و آسمان ارتباط پیدا می‌کند. این غار خشک و بی آب بیشتر نماد صحرای خشک ابوالپیامبران ابراهیم است تا غار مهری به همین دلیل مهرابه هه‌لپه‌رکی نیز تبدیل به محراب امام گشت. در هجرت محمد و یار غارش، ابوبکر نیز غار دوباره اهمیت می‌یابد و به کلی مهرزدایی صورت می‌گیرد. طبق روایتی زمانی که محمد خوابیده سر بر روی زانوی ابوبکر داشت، ماری ابوبکر را نیش می زند و ابوبکر از شدت رنج بیدار می‌گردد. محمد از چرایی بی قراری وی می پرسد که نیش زدنش توسط مار را بازگو می‌کند. محمد مار را صدا زده و از چرایی نیش زدنش به یار غارش می پرسد. مار پاسخ می‌دهد که ابوبکر را نیش نزده است بلکه زیارت کرده‌است. ماری که دشمن ناشناخته و پنهان در تاریکی بود در روشنایی نور چشمان محمد ظهور می‌یابد و نیش زدنش به تبرک گرفتن تعبیر می‌شود. مار دیگر دشمن پنهان در تاریکی نیست بلکه دوست گشته‌است همانطور که غار، تاریک و نماد ظلمت نیست بلکه مکان نور و دریافت وحی است. مشاهده می‌کنیم که پروسه‌ی مهرزدایی از غار که با دریافت وحی آغاز شد، در هجرت به اتمام می‌رسد و با مهرزدایی، غارزدایی نیز صورت می‌گیرد. ظاهرا محمد به این نیز راضی نمی‌گردد و دستانش را به شکل دعا به سوی آسمان دراز می‌کند و عدم اتفاق کوردها را از خدا طلب می‌کند اتفاق بر وزن وفق به معنی توافق است. کوردها از جمله شرفنامه در عدم درک ایده‌ها، داستان را شخصی کرده‌اند و دلیل آن را مشاهده یک کورد قوی هیکل و وحشتناک توسط محمد می دانند که باعث نفرین کورد توسط وی گشت این همان آفت دونادون شخصی ایده‌هاست که فقدان درک مفهومی سبملها باعث آن است. در واقع کورد قوی هیکل وحشتناک همان هیکل هه‌لپه‌رکی در غار تاریک است. نباید فراموش کنیم که بسیاری از مفاهیم اسلام برگرفته از زرتشت است و حتی جاهدو فی سبیل‌الله و غنیمت و جهاد مقدس و بهشت و جهنم و شاید جن همان دیو اوستا باشد که درک مسئله را آسانتر می‌کند.

در واقع، در زمان و مکان هژمون مهر، تقابل مادی / معنوی و خیر / شر و اهورا و اهریمن برساخته نشده و از هم جدا نشده بود چون خدا از سیاست نگسسته بود «هه‌لپه‌رکی» از سویی، مادی و شادی و اگریستانسیال شدن غرایز و امیال بود و از سوی دیگر، معنویت و اخلاق جامعه و راهنمای سیاست که تاریخ بُعد معنوی آن را در جهالت یا نفرت از بعد زمینی و مادی آن گسست و بعد زمینی آن را نفرین کرد تا سیاست زمینی خویش را مشروعیت ببخشد. نیچه، متوجه این دوئالیسم گشته بود که با پیامبر دیونیزوسیش در کتاب چنین گفت زرتشت در تقابل با آپولون زرتشت و افلاطون، سعی در بازگشت به زندگی، همین زندگی و پذیرش تراژدی با رقصی دیونیزوسی داشت. ایجاد تقابل‌های دوگانه که به معنی نفی همگرایی تضادها در آیین مهر بود، سوای دلایل سیاسی (طبقاتی و قومی) نتیجه‌ی حیرت و یا جهالت و کینه‌ی شخصی نیز بوده است. در واقع، اگر به جمله ژیژک برگردیم، نفرین ماد/مهر، جدای از دلایل ذکر شده، پاسخ وجود نداشته و عدم درک مراسم غار در تاریکی و مستی و رقص هه‌لپه‌رکی بود که آنها چه می خواهند و چه می کنند؟

مولر، اسطوره را نیمه جهالت زبان می‌داند که با انتقال اسامی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و در عدم درک آن اسامی؛ اسطوره برای تفسیر آن شکل می‌گیرد. این تفسیر از اسطوره اگر از منظر پدیدارشناسی، افلاطون را دریابیم و هنوز وارد فاز آنتی پدیدارشناسی و ایدوئولوژی نشویم؛ در باره فلسفه نیز صدق می‌کند. افلاطون که از ساکنان غار و مراسم آن چیزهایی شنیده و احیانا دیده بود؛ اما قادر به درک و تحلیل آن نشده بود، در جهالت خویش و نفرت پراکنی خویش از این مراسم که آن را نماد جهالت خواند، «عالم مثل» خویش را برساخت که اساسا در تقابل با صورت‌سمبلیک واقعیتِ غار زایش و آن را واقعیت مطلق نامید. این جهالت که سرآغاز تکاپوی فلسفه بود تقدیر فلسفه را از خود وی تا پایان آن در دریدا رقم زد که اگرچه غیریت را مقدم بر تقابل‌های دوگانه می‌داند اما قادر به درک این که، خود آن غیریت، مقدم که، متافیزیک حضور است «امر واقعی» است که در تقابل‌های دوگانه، طرف شر و منفی شناسانده شده‌است اما به معنی یک طرف شر بودن نیست بلکه در ماورا که همان ماقبل تقابل‌های دوگانه است. تقابل‌های دوگانه امروزی نه دین و کفر یا خیر و شر، بلکه علم-ایدوئولوژی و یا علم-خیال و متد و نامتد است. هگل اگرچه ژرفای خویش را در بیان اینکه «روح آزاد بود» نشان داد؛ اما به دنبال حقیقت در هسته طرفِ خیر دین و فلسفه؛ در همان چهارچوب جهالت ابوالافلاسفه باقی ماند که انسان همان ذهن و دولت فراتر از افراد است که پس رفتی از نظریه‌ی قرارداداجتماعی بود. نیچه که گامی فراتر در نامیدن آن به اپولون و برجسته ساختن دیونیزوس در تقابل با آن داشت؛ نعره

شیر وی به طرف غار بود نه آسمان، به همین دلیل: وی نیز در همان گل دست و پا زد که زرتشت: پلی عبور از پلی است؛ غافل از آنکه به قول هایدگر، آن طرف پل نیز آسمان همان آسمان است.

فلاسفه‌ی بعد از نیچه، از نظر مفهومی به حقیقت دست یافتند و مارکس و فروید به درستی زیرساخت غیردانشی آن را یافتند که بدون این تحول فلسفی، ما قادر به درک آن غیریت مقدم نمی شدیم. بویژه خود نیچه با مفاهیمی چون تاریخ واکنشی و دینیار کینه توز، به کلی قداست متافیزیک و تاریخ را به چالش کشید. مفهوم دینیار کینه توز وی را می توان با دستبردهای برای زرتشت صادق دانست و مطابق توضیحاتی که ارائه دادم، تاریخ ومتافیزیک چیزی جز واکنش نبودند که البته قضیه را وارونه کردند که شیطان در مقابل خدا عصیان کرده‌است. اشکال کار این متفکران این بود که درنیافتند آن لیبیدو و آن کمون و قرارداد که اکنون نااندیشیده و تاریک مانده‌است، در دوره ایی و در فرهنگی نه چندان دور از مورخان کتاب تاریخ و متافیزیک، وجود عینی و سمبلیک داشته‌است و تنها مفهومی ایده‌آل یا پادمفهوم نیست که، زبان وحی و فلسفه، قادر به درک آن نیست چرا که از آغاز کلمه نبود و اتفاقا ظهور کلمه، پوشاندن آن بود ناگزیر فلاسفه در چهارچوب کلمه، قادر به دریافتی از آن نیستند چرا که ماقبل کلمه است. فاوست گوته با فروش روح خویش به شیطان، شیطانی که «دیگری» خداست؛ و بیان اینکه در آغاز عمل بود؛ گامی فراتر نهاده است اما درک وی نیز از عمل، رو به آینده چون کار فلاسفه نه تفسیر بلکه تغییر جهان چون مارکس بود. شکل سیاسی تحول فلسفی که گوته با زبان ادبی آن را نمایش داد نظریه‌ی قرارداداجتماعی توماس هابز و «لویاتان» است. درک درست آن خداوندگار اندیشه سیاسی مدرن در نامیدن کتاب و دولت خویش به «لویاتان» نشان از وارونه کردن تقابل‌های دوگانه دین و فلسفه و گذار از آن است چرا که لویاتان چون مفیستوفلس فاوست، همان اهریمنی است که یهوه، با کشتن وی کیهان را از اجزای بدن وی می سازد یعنی با تجزیه بدن لویاتان و جمع دوباره به دست یهوه، کیهان ساخته شده‌است که همان ظهور تاریخ و متافیزیک می نامندش که، هابز با تجزیه و تفریق نظم ملکوتی سیاست و جمع دوباره آن با فرد که فرد نه ماده بلکه عامل دولت نیز هست؛ این معنا را وارونه کرد اما با خدای زمینی خواندن لویاتان قادر به درک این مسئله نشد که خدا، تمثیلی شدن نظم‌سیاسی زمینی بود که قصد گذار از آن را داشت که دولت وی نیز خدای تازه ایی فراتر از فردها گشت به همین دلیل دریدا مخالف وارونه کردن تقابل‌های دوگانه خویش است. روسو، با پیش فرض وحشی نجیب که سعی در اتحاد دوباره انسان خوب و شهروند خوب را داشت گامی فراتر نهاد اما اراده کلی وی نه تبلور افراد بلکه کلیتی مستقل از افراد گشت. نظریه‌ی روسو که برای اولین بار همانطور که اشتراوس اشاره کرده‌است، تاریخ اهمیت می‌یابد، به نوعی آشتی هه‌لپه‌رکی - توافق من و ما- با تاریخی‌گری ابراهیم است که وحشی نجیبی که در پروسه‌ی تاریخی از هم گسیخته است، دوباره با هم آشتی یابند که وحشی نجیب وی، در هگل همان روح آزاد است و پروسه‌ی تاریخی آن، خودآگاهی وحشی نجیب به خویش است. این که وضع طبیعی اصحاب قرارداد، دنیای انسانی ماقبل توافق سیاسی است اگرچه از سویی، به ماقبل زندگی سیاسی در عهدالست غار قبل از هه‌لپه‌رکی اشاره دارد اما در واقع، تاریخ آغاز گشته با ایرانیها و یونانیها و سامیها، از دوره‌ی محوری تا قبل از قرارداداجتماعی /دموکراسی عصر مدرن، نمادی از وضع طبیعی است و قبل از ظهور تاریخ، وضع مدنی حاکم بود.

تعریف مفاهیم

هه‌لپه‌رکی، بدن‌کامل، دونادون، مم، کرول-کرمول

پدیدارشناسی بکارگرفته شده در این نوشتار در نوع خود، ضدِ پدیدارشناسی هگلی اما با همان منطق هگلی است. به دو دلیل: یکی اینکه صورتی که من(نگارنده) به دنبال آن هستم نه صورت‌معقول در ذهن بلکه در پراکسیس و «صورت سمبلیک» است که اتفاقا نقطه شروع کلام و متافیزیک، نقطه پایان آن اســت همانطور که اوج تکامل صــورت‌معقول در هگل، پایان آن نیز بود. مطلق در این فلســفه، نه روح، بلکه بدن‌کامل اســت و تقســیم بندی هگل از روح: روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق نه تنها به هم می‌ریزد بلکه وارونه نیز می‌گردد. چون پدیدارشــناسی بدن‌کامل است روح در آغاز وجود ندارد؛ بنابراین، از آغاز کلمه نبود. هنگامی که روح، اصـل آغازین نیسـت، اصـل پایانی و مطلق نیز نیســت به این معنی که کاملترین تجلی مطلق نیســت. چیزی که هگل آن را روح عینی در میان روح ذهنی و روح مطلق تعریف می‌کند، کاملترین شکل تجلی مطلق/بدن‌کامل است. از نظر راقم این سطور، مطلق، بدن‌کامل نه روح کامل که، هه‌لپه‌رکی کاملترین تجلی هنری و سمبلیک آن است و هگمتانه-دولت یا روح عینی سیاست و حقوق، کاملترین شکل تجلی عینی آن است. هه‌لپه‌رکی هنری است که نقاش و منقوش یکی هســتند به این معنی که مطلق-خوددا و خودها یکی هســتند به همین دلیل مطلق همان بدن‌کامل و بدن‌کامل همان اجماع یا توافق بدنهاســت که هه‌لپه‌رکی نقاشــی و زیســتن و اجرای آن اســت بنابراین، هه‌لپه‌رکی، بدن‌کامل، مطلق، صــورت ســمبلیک، هستی‌عینی یا سیمرغ اشاره به یک چیز است. چیزی که در هگل، روح مطلق تجلی یافته در دین و هنر و فلسفه می‌داند در این نوشـتار، اسفلترین تجلی بدن‌کامل و فقدان آن است که با شکست و نیستی بدن‌کامل-هستی‌عینی یا روح عینی، ما وارد مرحله روح ذهنی اخلاقی و اجتماعی و روح ذهنی زبانی-تمثیلی می شـویم که از نظر نگارنده، بعد از مرحله کامل هه‌لپه‌رکی عینی- سـیاسـی و حقوقی VollkGeist یا Absoluter Geist، وارد مرحله بدن ذهنی و بدن تمثیلی و فلســفی می شــویم که فلســفه و دین و ادبیات نه روح مطلق بلکه روح یا ذهن نامطلقِ ناشادی است که در فراق یار می سوزد که من آن را بدن ذهنی/روحی، شامل تصوف و فلسفه و دین و ادبیات می‌دانم که تلفیقی از آنچه هگل، روح ذهنی و روح مطلق می نامد، است که در فقدان هستی‌عینی یا نیست شدن روح عینی(هه‌لپه‌رکی سیاسی)، به تصویر سازی از ســمبلها و نشــانه‌های آن می پردازد که شــامل درونیت یافتن آن در تصــوف و فلســفه و مذهب و کلام می‌شــود که بدن‌کامل- هه‌لپه‌رکی یا سیمرغ به بدنها یا مرغهای منفرد در جستجوی هستی‌عینی تبدیل می‌شود. بنابراین، سوژه -برخلاف نظر هوسرل- آگاهانه هستی‌عینی را در پرانتز قرار نمی‌دهد، چرا که مسئله اصلا شـناخت و تفهم نیست، بلکه هسـتی‌عینی در پرانتز قرار داده می‌شـود یا نیسـتی می‌یابد سـپس سوژه یا تصویر سازی از آن شروع می‌شود که مرحله آگاهی ناشاد و درونیت یافتن در دین و فلسفه و عرفان و ادبیات می‌گردد.

تصوف مهری، همان بدن ذهنی(هه‌لپه‌رکی ذهنی) Personalen Geist - Geistige Vorstellung است که با Subjektiven Geist فرق دارد و فلســفه کلاســیک مهری، روح ذهنی تمثیلی و انتزاعی Allegorische Geist-Veranschaulichen و دین، روح ذهنی اجتمـاعی Individuelle Gemeingeist است که، همان طور زیمل و دیلتای اشاره کرده‌اند تعلق به روح عینی دارند Objektiver Geist نه روح مطلق که منظور من از روح، همان درونیت یافتن بدن‌کامل-هه‌لپه‌رکی است یا همان بدن ذهنی شده است. به عبارت دیگر در آیینی مانند یارسان جامعه ذهنی شده‌است و از جنبه فردی تصوف مانند جنید، به جنبه اجتماعی گسترش یافته‌است اما این تفاوت دارد با ذهنیت عینی شده در سیاست.

با ذهنی شدن بدن‌کامل در تصوف و دین و فلسفه، که ممکن است همزمانی باشد نه در زمانی، دوباره پروسه عینی شدن آن در سیاست و حقوق فراهم می‌شود که می توان بدن عینی اخلاقی و اجتماعی منهای سیاست نیز باشد. به عبارتی بعد از مرحله مطلق بدن‌کامل در شکل هنری هه‌لپه‌رکی که خود هبوط خوددا و صــورت‌ســمبلیک آن اســت مرحله عینی هه‌لپه‌رکی در ســیاســت و حقوق آغاز می‌شــود که همان هگمتانه یا دولت با پراکسـیس اسـت که با شـکسـت آن نه تکامل آن، ذهنیت، بنیاد آن می‌گردد و فرهنگ در مرحله ذهنی فردی(تصـوف) و تمثیلی(فلسفه و شعر) و اجتماعی(مذهب)، جایگزین سیاست می‌گردد و از هه‌لپه‌رکی عینی، وارد فاز هه‌لپه‌رکی ذهنی-روحی می شویم که هبوط خوددا از عینیتِ ســیاســت-دولت که همان هگمتانه-توافق بدنهاســت، وارد مرحله ذهنیت-روحانیت و فردانیت می‌شــود که هبوط خوددا یا توافق خوددا و خودها، شکل فردی در قالب انا‌الحق به خود می‌گیرد. در صورت امکان که نه تقدیر است و نه ضیرورت قطعی، بلکه

به سـلطه و زوال عوامل بیرونی و اراده و توافق داخلی بسـتگی دارد، دوباره مرحله عینی شـدن بدن‌کامل ذهنی شـده که قبلا ذهنی و روحی نبود، آغاز می‌شود و گاهی عینیت در گسـست کامل از ذهنیت و در بیرون از آن ادامه می‌یابد و گاهی بدون شکل کامل عینیت می‌یابد که نه سیاسی شدن بلکه اجتماعی شدن است. بنابراین از آغاز کلمه و روح نبود که عینیت یابد و دوباره به روح بازگردد که فلسفه و دین شکل کامل مطلق باشد بلکه از آغاز بدن‌کامل بود که شکل کامل آن عینیت سیاسی و حقوقی است و روح ذهنی و روح مطلق، درونیت ناشی از شکست عمل یا فقدان هستی‌عینی است که ذهنیت دوباره امکان وصال عینیت را می‌یابد اما با عینیت اولیه تفاوت دارد چرا که پروسه‌ی ذهنی شدن را طی کرده‌است که اگر عینیت در پروسه‌ی ذهنیت، تکامل لازم را نیابد که گذار از تصوف و دین و ادبیات به فلسفه باعث تکامل آن می‌گردد، مرحله گذار به عینیت ناقص خواهد بود. اگر نظم خاصی در میان این تقسیم بندی نوشتار وجود ندارد به این دلیل است که مفاهیم را از دل واقعیت تاریخی بیرون کشـیده ام که نه باوری به تکامل و غایتی در تاریخ دارم و نه در تاریخ غایت و معنای نهفته اسـت بلکه مجموعه ایی از تصادفها و شانسها و صعود و زوال قدرت است که شر هم هیچ توجیهی نمی‌یابد مگر فراموشی خوددا و بسیاری از روح ها می‌توانند همزمانی باشـند نه در زمانی. شـر را تنها می توان با توافق سـیاسـی دفع کرد چون هگمتانه و یا پذیرش کرد چون هه‌لپه‌رکی که رویکرد نمرودی است و تنها با شکست این رویکرد به، رویکرد ناقص نوح-ابراهیمی یا متافیزیکی جایگزن آن می‌گردد که شحصیت «مم» گویای آن است و نمادی از زوال و انحطاط اسـت. تلاشـهای توجیه‌کردن شـر، مبتنی بر درک غلط از خدا اسـتوار اسـت که موجودی متعال و مافوق ماده و دنیاسـت به همین‌دلیل تصور موهوم فردوس عاری از رنج را نیز برساختند در حالی که خوددا و پردیس در همین دنیا و شر خودِ زندگی است. اساسا شر و خیر معنی ندارد. شر، مهفومی سیاسی است نه هستی‌شناسی که با ظهور سلطه‌ی قومی و طبقاتی برساخته‌شد.

دوما: لازمه این پدیدارشـناسـی؛ پدیدارشـناسـی وارونه کل نظام دانش و شـروع از جایی است که آن را پایان فلسـفه می نامند برای درک آن چیزی که در آغاز ظهور فلسـفه اتفاق افتاد. به نوعی پدیدارشـناسـی وارونه بازگشت به خود خوددا یا دیرینه‌شـناسـی سـکوت بدن‌کامل با فریاد سکوت هوره است که نهایت پدیدارشـناسـی، دیدارشـناسـی است. اما متاسـفانه این پدیدار و ارتباط عمل و نظر تنها در ذهن فردی راقم این سطور صورت گرفته است و کورد درکی از آن ندارد بنابراین، نه صورت‌معقول Begriff.بلکه تصور کردن Vorstellungen است که در صورت پراکنش می تواند به صـورت‌معقول نیز انتزاع یابد. روح مطلق هگل در این نوشـتار بدن‌کامل است نه فرد و کاملترین تجلی بدن‌کامل، عینیت سـیاسـی و حقوقی اسـت لاجرم تنها زمانی آنچه در ذهن راقم این سـطوره جنبه عینی سـیاسـی به خود ببینید Vorstellungen به Begriff تبدیل می‌شود.

به عبارت دیگر: از یک سو، فرا رفتن از ماده‌ی فلسفه مدرن که آن را تکامل صورت‌معقول می نامندش، یعنی اسطوره و دین و فلسفه و از سـوی دیگر، خودِ فلسـفه مدرن که خودآگاه شـدن این سـیر در فلسـفه هگل اسـت، که نوعی بازگشـت به ماقبل فلسـفه اسـت. پس این پدیدارشناسی وارونه است که در نهایت با گذار از پدیدارشناسی به هستی شناسی می‌رسیم. در ثانی فرارفتن از این دیدگاه به معنی رد پیش فرضـهای این دیدگاه نیز می باشـد. برای مثال مفاهیمی چون پیشـرفت-تکامل، که در تقابل با آن، تاریخ را نه پیشـرفت بلکه گسـسـت و زوال تعریف که، البته بازگشت به این دنیای ماقبل فلسـفه و متافیزیک تنها با تجربه مفاهیم پسافلسـفی و پساتاریخی ممکن می‌شـود که، زمان در دایره مکان جای می‌گیرد و کلام-روح به سـرانجام خویش که همان پایان متافیزیک و پایان تاریخ اسـت. در واقع این نوشـتار از انجام به سَـر و دوباره از سَر به انجام می پیماید تا سرانجام شود. امر واقع و «صورت سمبلیک»ی که زبان آن نه کلام بلکه تصویر و عمل بود و، با ظهور تاریخ به پستوی ماقبل تاریخ رانده شد اما در عین حال موتور محرکه‌ی ناپیدای تاریخ نیز بود، تنها با تجربه مفهومی پساتاریخ ممکن می‌شود. شرط دیگر این است که نفی تجلی مطلق در کلام(وحی و دیالکتیک) و نفی ایده‌ی پیشرفت، به نفی توجیه مسئله شًر(احسن الخالقین) نیز منجر می‌گردد که علم مطلق، قادر به توجیه و صـورت‌معقول دادن به آن نبوده و نیسـت. عبارت دیگر درک من از پدیدارشـنـاسـی وارونه، دیرینه‌شناسی سکوت است. چیزی است که در عمل و صورت نمایانده شده‌است اما کلامی برای گفتار نداشته‌است و اتفاقا کلام حاکم، آن را از سویی،تحریف و از سوی دیگر در درون کلام جای داده است که به ضد خود تبدیل شده‌است که سعی در به کلام در آوردن این سکوت در چهارچوب همان کلامی که قصد نفی آن را دارم اما نفی آن تکامل آن است که اوج تکامل همان پایان آن است.

مفاهیمی که راقم این سطور برای بررسی هبوط و صعود خدا و بشر برگزیده‌ام نه دیالکتیک تکامل است نه تبارشـناسـی و باستان‌شـناسـی بلکه فراق و وصـال، حضـور و غیاب یا هبوط و صـعود اسـت، پوشـیدگی و آشـکارگی و یا خودآگاه وناخودآگاه سـت. می توان به نوعی رابطه

خودآگاه و ناخودآگاه را برای آن در نظر گرفت که با زوال عقل(سیاسی) خودآگاه، ناخودآگاه نامعقول عصیان کرده‌است و با سلطه دوباره خودآگاه، ناخودآگاه به پستوی تاریکی رانده و گرانشهای آن دوباره سرکوب می شوند. رابطه دیالکتیکی بدون سنتز و بدون تکامل، عصیان ناخودآگاه و تسلط دوباره خودآگاه که شکل فرهنگی آن هه‌لپه‌رکی و نمازجماعت یا رندی و زاهدی یا هگمتانه-توافق و هخامنش-وحدت است. یکی از مفاهیمی که در نظر راقم این سطور است **«هه‌لپه‌رکی»**(رقص کوردی) است که قصد داریم به این صورت سمبلیک، جامه نظری وفلسفی بپوشانم. هه‌لپه‌رکی همانطور که گفتیم هم جشن عهدالست و شادی ناشی از اتحاد خوددا و خودهاست و هم اجرا و زیستن آن که نقاش و منقوش یا خالق و مخلوق به یگانگی می رسند. اما در اینجا از نظر متد و کارکردی به آن می پردازم از نظر معنا و مفهومی بعدا دوباره به آن خواهم پرداخت. هه‌لپه‌رکی ظهور و تفرقی دارد که تفرق آن به معنی نابودی مواد تشکیل دهنده آن یعنی افراد نیست همانطور که قبل از تشکیل، به معنی عدم بودن نیست بلکه این صورت گرفتن آن است که مهم است که تشیکل آن بستگی به مجموعه عوامل درونی و بیرونی دارد؛ درونی، خواست و اراده اعضا برای به پا کردن آن است و بیرونی محیط و فضای آزادی و پذیرش عمومی. بنابراین، صورت اتفاق هه‌لپه‌رکی حادث می‌شود اما ماده آن، قدیم است و بعد از نفاق آن، مواد باقی خواهد ماند اگرچه صورت از بین می رود. هه‌لپه‌رکی، تکامل و پیشرفت و خطی نیست بلکه دوری-دایره‌ایی و گسست و تشکیل است؛ فراق و وصال است. هستی یافتن آن و نیستی یافتن آن، سنتز و تکامل نیست بلکه ظهور و عدم است یا عصیان و سرکوب است مانند عصیان ناخودآگاه و سرکوب خودآگاه و فرامن. بنابراین، هه‌لپه‌رکی، متد این نوشتار نیز می‌باشد که تاریخ گسست و تشیکل یا اراده و بی اراده‌ایی است. زمانی که برای مثال از هه‌لپه‌رکی خرمیان یا فتویان می گویم به این معنی نیست که افراد و ایده‌های جزئی قبل از این تشکل، وجود نداشته‌اند و با سرکوب و نابودی کلیت جنبش، ایده‌ها و افراد همچنان نیست می‌شوند بلکه صورت کلی تشکیل و عدم می‌شود و ظهور و سقوط آن، مانند هگمتانه به سلطه و رهایی بیرونی و خواست درونی ربط دارد که به مفهوم دیگر **«کرول» و«کرمول»** می‌رسیم. کرمول اشاره به انحطاط و پوسیدگی درونی دارد و کرول به منع از سوی عامل بیرونی. هه‌لپه‌رکی که حاوی هر دو معنای پردیس/قرارداد و صورت‌سمبلیک خوددا/مهر است و در مقابل نمازجماعت عصیان می‌کند که همان عصیان رندی در برابر زاهدی یا توافق کثرت در برابر وحدت و سلطه است، با شکست سیاسی که سی مرغ شدن سیمرغ است، مانند خرمیان تا جمهوری کوردستان و ۱۹۷۵، کرول می‌گردد که مرحله ذهنی شدن آغاز می‌گردد و کرمول شدن، در پروسه‌ی ذهنی شدن انجام می‌گیرد که سمبلهای هستی‌عینی مفقود شده - به قول هوسرل در پرانتز قرار داده شده- در چهارچوب سوژه متعال، صورت‌بندی می شوند: مانند تصوف مهری که صورت و معنای عرفانی و هندی به خود می‌گیرد یا مانند مم روشنفکری مدرن، صورت و معنای دیگری چون ایرانی را می پذیرد. ظهور و سقوط هه‌لپه رکی(بدن‌کامل یا خوددا)، ارتباط خاصی با قدرت و ضعف دیگری آن که صاحب گفتار و عقل است، دارد همچنانکه عقل خودآگاه از سویی، ناخودآگاه تاریک را روشن/تعبیر می‌کند و از سویی،سرکوب مانند کورد با معرفت ایرانی اصیل و در عین حال تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم بنابراین، عصیان و سرکوب یا تشکیل و گسست است نه تکامل و پیشرفت. توهم پیشرفت و پایان تراژدی، احساسات و های و هوی شادی هه‌لپه‌رکی است. «کرول» یا عامل بیرونی به دلیل موقعیت جغرافیای کوردستان که همیشه مورد تاخت و تاز بوده و هست، باید مورد توجه قرار بیگرد. همین امروز نیز اگر عاملیت بیرونی یا کرولی نبود، باشور و روژآوا موقعیت بهتری داشتند.

در اینجا به مفهوم دیگر «**دونادون**»(حلول و تناسخ) می‌رسیم. مهر که در جنبشی چون خرمی یا فتوت پدیدار می‌گردد، همان دونادون گشتن صورت مهر در بدنهای یک جنبش یا هبوط دوباره‌ی خوددا و سیمرغ شدن سی مرغها است که آن را به هه‌لپه‌رکی در یادآوری عهدالست وا می دارد. هه‌لپه‌رکی همان بدن‌کامل و هستی‌عینی و صورت‌سمبلیک است و دونادون گشتن خوددا و یا عصیان ناخودآگاه بر علیه خودآگاه است. دونادون گشتن همان تحقق هه‌لپه‌رکی سمبلیک و هنری در عالم سیاست و واقعیت است. هه‌لپه‌رکی گاهی در شکل سیاسی دونادون اتفاق می افتد مانند خرمیان و گاهی در قالب فرهنگی و اخلاقی چون فتوت و تصوف. با مردن بدن‌کاملی که همان تفرق بدنهاست، معنا و مفهوم مهری چون پردیس و قرارداد و برابری که هه‌لپه‌رکی صورت‌سمبلیک آن است، به بدنهای دیگری انتقال یا دونادونی تازه می‌یابد که مفهوم بدن‌کامل که همان اجماع بدنهاست، تکمیل کننده آن است. در خرمیان بدن‌کاملی به هه‌لپه‌رکی سیاسی می پردازد چون مهر در این بدنها دونادون گشته‌است به عبارتی هه‌لپه‌رکی اتفاق می افتد که همان هبوط خودداست. با شکست خرمیان که مرگ در اینجا تفرق بدنها از هم دیگر است مهر در بدنهای دیگری چون قلندریه دونادونی دیگر می‌یابد و که گسست و تشکیل یا اتفاق و نفاق

هەلپەرکی است. دونادون، نه تداوم و تکامل است نه گسست مطلق در واقع مانند خود هەلپەرکی گسست و تداوم است که متد این نوشتار نیز می باشد. هەلپەرکی خرمیان با سرچوپی یعنی سیاسی است اما هەلپەرکی قلندریه بدون سرچوپی یعنی بدون شاه است. سیاست کاملترین شکل تجلی خوددا یا دونادون است که با نیست شدن آن، تنها سمبلهای آن دونادونی دیگر می‌یابد نه به شکل کامل مانند حلاج.

به عبارت دیگر منظور من از دونادون شدن همان روح عینی و عینی شدن ذهنیت یا روح است که روح زمانی در سیاست عینیت می‌یابد و زمانی درتصوف به دلیل شکست سیاسیت به ذهن بازگشته و درونیت می‌یابد. در مقابل مفهوم دونادون که باعث هەلپەرکی می گردد، مفهوم «**مم**» قرار دارد که نماد زوال و گسست از هەلپەرکی است. دونادون، هبوط است و مم صعود به این معنی که مم در نقطه مقابل دونادون که هبوط کلیت است هم نفی کلیت است و هم نفی هبوط . مم هستنده ایی هست که در زوال هستی به تدریج تصویر هستی را نیز فراموش و در نیستی نُقم/هظم می‌شود. **مم** اگر چه ابتدا «کرول» گشت اما در تداوم کرولی دوری از زین، نیستی را جایگزین تصویر زین می کند و کرمول نیز می‌گردد که با وجود رفع کرولی، کرمولی مانع از وصال یار می‌شود و یارها و سیمرغهای دروغینی را به جای سیمرغ زین جایگزین می‌کند که کل روشنفکری معاصر کورد، نماد مم هستند. مم، سنتزی از کرولی بیرونی و تداوم آن در کرمول شدن است.

سه کلمه‌ی کوردی **ژن، ژیان و ژیانه‌و**، یک ریشه اما به معنایی متفاوت هستند. بدنهای منفرد، ژیان(زندگی) می کنند زمانی که بدن‌کامل و هەلپەرکی می گردند که به دلیل دونادونی مهر در آنهاست، ژیانه وه (تجدید حیات)صورت می گیرد و این ژیانه وه از خرمی تا رندی با عصیان ناخودآگاه امیال و، جنبه مادی و دنیوی دارد که ژن(زن) نماد آن است که در یونان نیز غرایز به شکل نیمه زن ونیمه حیوان مانند سیرنها نشان داده شده اند که شکل کوردی آن شاه‌ماران است و زن -حوا باعث گمراهی آدم می گردد به همین دلیل شاهماران در غار تاریک ناخودآگاه، خود را پنهان کرده‌اند که می تواند بعد پردیسی غار تصوف و فولکلوریک باشد. در هەلپەرکی هرکسی با هر اعتقاد و نژادی قادر به شرکت هست و احتمالا بعد از هەلپەرکی یکی به مسجد برود و یکی به کلیسا و یا میخانه. مسئله شر نیز توجیه نمی‌شود - بلکه با ساز و موسیقی هەلپەرکی در آغوش گرفته می‌شود- چون بدن‌کامل /خوددا نه همیشه امکان دونادون گشتن داشته‌است و نه امکان تداوم. بشر همیشه از خودا دور گشته‌است و عهدالست را فراموش کرده‌است که شًر، نبود خوودا و فراموشی عهدالست است که در صورت وصال خوددا نیز، پردیس متفاوت از فردوس آسمانی، به معنی نبود رنج و ماده نیست. درباره مسئله شر این نوشتار با بنیامین موافق است که نگاه فرشته با مقاومت در مقابل نسیم پیشرفت به نقطه ایی چون انفال و شنگال و آشویتس می‌نگرد.

پس ما با یک تاریخ جهانی هماهنگ روبه رو نیستیم بلکه با تاریخهای متفاوت که البته گاها صورتهای اقوام گوناگونی مانند صورتهای اقوام پارس و عرب یگانه در مقابل «صورت سمبلیک» قوم کورد است که این دیالکتیک سلطه و آزادی یا نظم و عصیان، حامل سنتز نبوده است پس اصلا دیالکتیک نیست بلکه گسست و بازتولید است. در واقع هەلپەرکی که مبتنی بر گسست و تشکیل بر اساس دو عامل دخالت خارجی و اراده درونی است، متد است که امتناع اجتماع نقیضین است نه دیالکتیک و تکامل. اقوام مسلط دیگر که حامل یک صورت تاریخی هستند در صورت ظهور صورت کوردی /مهری در اتحادی سه گانه آن را به نیستی کشانده اند که از خرمیان تا رفراندوم باشور شاهد آن هستیم و هرگونه هەلپەرکی سیاسی خرابات، فروپاشی نظام سیاسی جماعت مساجد است همانطور که هرگونه انتظام نمازجماعت، نفی هەلپەرکی خرابات است.

این صورتهای متفاوت که یکی همان صورت نظری /متافیزیکی(عقل نامعقول) که قدرت عملی آن نیز بنیادی نظری /دینی داشته است، صورتهای انضمامی آن را در میان اقوام مسلط عرب و ترک و فارس دونادون گشته‌است که با وجود تکثر قومی دارای یک صورت‌معقول هستند. و دیگری صورت‌سمبلیک و عملی(نامعقول عقلانی)؛ که انضمام قومی آن را در هەلپەرکه‌های مکرر کورد مشاهده می گردد. ستیز دو صورت یکی نظری و دیگری سمبلیک که در اقوام صورتهای انضمامی خویش را یافته‌است و در قالب تقابل‌های دوگانه قابل تبیین است: عدالت افلاطونی در مقابل عدالت برابری، ساختار طبقاتی در برابر توده‌ی مردم. مشروعیت متافیزیکی در برابر مشروعیت‌زمینی، نظم آپولونی در برابر عصیان دیونیزوسی، «بدن‌کامل» در برابر روح کامل، «صورت سمبلیک» در برابر صورت معقول، شیطان/خوددا در برابر خدا، «هەلپەرکی» در برابر طواف و نمازجماعت در یک کلام خدای سیاسی در تقابل با سیاست‌خدای که می تواند در قالب مفاهیم یک شاعر میترایی یعنی رندی و زاهدی حافظ بیان شده است. برای دادن بار فلسفی به مفاهیم حافظ، ناگزیر از استفاده از مفاهیم دانش فلسفه غربی

هســتیم برای مثال «انتظامی‌گری» و برابری از اغاز رانسـیر و یا مفاهیم ژیژک که سـوژه را فقدان میل و عیش می‌داند و نژادپرسـتی را که از سـویی،فقدان میل می‌داند و از سـوی دیگر پاسخ به پرسشـی که آنها از ما چه می خواهند. صـورت دینی/معقول عرب و فارس همان سـوژه زاهدی اسـت که فاقد میل و عیش هسـتند که از سـویی، در حسـرت آن می سـوزند و به فردوس فرافکنی کرده‌اند و از سـویی،به سـرکوب آن می‌پردازندکه رندی هه‌لپه‌رکی را نه با نام نژادپرستی بلکه دین و تمدن پرستی سرکوب کرده‌اند.

روح در «هه‌لپه‌رکی» چیزی جز صورت یافتن و سمبلیک گشتن «بدن‌کامل» و اگزیستانسیال شدن امیال بدن با رضایت نیست؛ عصیان ناخودآگاه اما با رضایت و توافق خودآگاه. از این رو دو مفهوم «هه‌لپه‌رکی» و «دونادون» را برای پدیدارشناسی خوددا/مهر در سیر گسسته تاریخ بررسـی می‌کنیم «دونادون» شـدن مهر در «هه‌لپه‌رکی» مزدکی وخرمی و سپس قلندری و تصوف... .که با هردونادونی بدنها با اجماع بدن‌کامل را شـکل می دهند و صـورت هه‌لپه‌رکی به خود می گیرند که با بنای مسـجد بر روای خرابات ها، نمازجماعت جایگزین آن گردیده است. در عدم امکانیت هه‌لپه‌رکی به دلیل تسلط نمازجماعت، از سویی،هه‌لپه‌رکی از عالم سیاست و اجتماع عقب نشینی کرد و به جشن و شادی سمبلیک تقلیل یافت که تنها قادر به نقاشی دونادون گشتن خوددا است و از سوی دیگر، خوددا در قالب یک بدن از سلطان صحاک تا سلما و حبیبه دونادون می گشت یا در همان مساجد به نام تکایا در شکل ذکر دراویش بازتولید می‌گردد و یا خود هه‌لپه‌رکی شکل فردی مطلق و کلی را به خود گرفت که شرط پیوستن به آن کل، که امکانیتی در دنیا ندارد، گسستن از دنیا و دلبستگی های آن برای اتفاق دوباره با آن است که کوس اناالحق سر در می آورد. شادی بیرونی بدنی، درونی می‌گردد و یار از یارستان می گسلد که اتحاد فردی با یار عروج یافته در مناره مسـجد و تکیه جایگزین آن می‌گردد در واقع ناخودآگاه فردی جایگزین ناخودآگاه جمعی می‌گردد که این کرمول شــدن به دلیل «کرول» شـدن ناشـی از بنای مسـاجد بر ویرانه های خرابات اسـت که ناخودآگاه فرد همان ویرانه خراباتی است که زیربنای تاریک مسـاجد و کلیسا است اما مطلق در خودآگاه فرد معتزل در مسجد، تنها تصویری از ناخودآگاه نازنینی شده‌است یا همان فردوس بی سیاست چرا که دنیا، سیاست بدون پردیس گشته‌است و همانگونه که هه‌لپه‌رکی نیز تنها تصویری از دونادون گشتن خودداست چون آتشی نوشته شده بر روی کاغذ، نه آنی که باید در جامعه و سیاست باشد. این تحول به جایگزینی رابطه عمودی به جای رابطه افقی منجر می‌شود و وفای به عهد میان بدنها، به بدن مطیع امر خدا تبدیل می‌شود. بدن‌کامل زیسته گشته به روح مطلقی تبدیل که حسرت زیستن با آن به عصر ماقبل تولد در بهشت ارواح تبدیل می‌گردد. هه‌لپه‌رکی ایی که خوودا همان خودها و خود بخشـی از خودا بود، به عبادتی که وصـال دوباره خود و خدا به مابعد دنیای تهی از خوددا موکول می‌شود یا ارادت و سرسپردگی به نماینده وی در این دنیا.

همچنین منظور از هبوط خوددا، تجلی مهر در «مهرابه» هاسـت، همان چیزی اسـت که خدایان آن را شـیطان نامیدند .صـعود بشـر به فردوس نه مثبت بلکه منفی و واکنشی بود که، همان برساختن «عالم مثل» و متافیزیک است. هربار صعود در نظم‌سیاسی تسلط یافته‌است یعنی زاهدی و انتظامیگری قالب گشـته‌اسـت، «هبوط» یعنی رندی و قلندری با مرگ ابدان کامل مواجه و، صـورت با گسـسـت از هه‌لپه‌رکی سـیاسـی به اشـکال دیگری خارج از سـیاسـت و اجتماع مثلا در فولکلوریک منزوی گشـته‌اسـت. منظورم از «هبوط» دوباره بشـر و مرگ خدا، اشاره به حلول خدا در بدن عیسی است که نتیجه فلسفی این عمل سمبلیک در هگل و کانت و گوته به مرگ خدا منجر که نیچه آن را مفصل بندی کرد به این معنی که خوددای راستینی که شیطان ملقب گشته بود، با مرگ خدای برساخته ذهن خودآگاه، با بشر آشتی می‌کند چرا که بشر با ناخودآگاه خویش آشتی و پردیس جای فردوس را می‌گیرد. آشتی خودآگاه و ناخودآگاه؛ خدا و خوددا در غرب تا حدودی به تحقق پیوسته است. مسیح که خوددا در وی هبوط یافت مدعی بود که با اراده می توان کوه را به حرکت در آورد که در سوژه‌ی آن کوینگسبرگی که ذهن به جهان شکل می‌دهد و مطلق هگل به تغییر جهان در مارکس رسید. اسـپینوزا خدا را با طبیعت بشر آشـتی داد و تضاد میل و اراده را نفی که هگل به درستی مسیر فیلسوف شدن را مطالعه وی فرض کرد که خود با آشتی میل و خودآگاهی پایان تاریخ را اعلام که کوژوو آن را بازگشت به ابدانیت نامید و از نظر سیاسی اصحاب قراردادِاجتماعی رابطه افقی و مشـروعیت‌زمینی را جایگزین رابطه عمودی و مشـروعیت متافیزیکی کردند در یک کلام غرب به صـورت هه‌لپه‌رکی دسـت یافت به چیزی که ما با آن می زیسـتیم و گاها عمل کرده‌ایم، اندیشـید. آغاز تمدن مدرن غرب که بازگشت به حیوانیت/ابدانیت است، پایان ظهور تاریخ/متافیزیک یا سلطه‌ی قومی/طبقاتی است به عبارت دیگر پایان وحوشیت تمدن/تاریخ نامگذاری شده و بازگشت به تمدن هه‌لپه‌رکی است.

صورت‌سمبلیک مهر/خوددا شامل دو مفهوم قرارداد/پردیس است که بررسی تاریخی آن همانطور که گفتم با آنتی پدیدارشناسی(الخلق به الحق) نه به دیدگاه آنتی فنومنولوژی مارکسیستی بلکه به هستی شناسی خوددا می انجامد که بازگشت به نقطه صفرِ صعود بشر یا شکل گرفتن روح و ادیسه تاریخی آن، که با هگل و کاسیرر تدوین گشت، است. اکنون چگونه هستی‌عینی غار/مهرابه را از هستی شناسی به متعلق معرف شناسی تبدیل کنیم، یعنی از سمبل به مفهوم تبدیل کنم. اشاره کردیم که هه‌لپه‌رکی یا هبوط خوودا به شکل سمبلیک و عملی در غار اتفاق افتاد و پدیدارشناسی جنبه تاریخی و عینی آن (الحق به الخلق) است اما نه در قالب روح(فلسفه و دین)بلکه بیشتر پراکسیس و سمبلیک. هگل مقولات ذهنی کانت را که به تجربیات پراکنده شکل می‌دهد را به روح تفسیر کرد که در ادیسه روحانی خویش به تجربیات تاریخی شکل می‌دهد. اکنون در بررسی تاریخی یا دونادون شدن صورت هه‌لپه‌رکی در تاریخ، اگر قصد مفهوم سازی آن و گذار از سمبل به مفهوم را داریم، ابتدا باید مقولات و مفاهیم آن را در ذهن پدیدار کنیم تا به پدیدارشناسی آن در تاریخ بپردازیم. صورتهای قالب شده بر تاریخ از گوتی تا خرمی توسط انسان کورد شکل گرفته است انسان کورد، واسطه صورتها و عمل تاریخی بوده است و با عمل سیاسی خویش، صورتی را تحقق بخشیده است. اکنون برای خودآگاهی آن صورت پدیدارگشته در عمل سیاسی و خودآگاهی آن در ذهن کورد، باید آن را به مفاهیم ذهنی انتزاع کنیم که گسست خودآگاهی مدرن کورد از ناخودآگاه یا حافظه سمبلیک کورد پُر شود. فراموشی سوژه مدرن کورد نسبت به حافظه سمبلیک و ناآگاهی حافظه سمبلیک از خویش دو روی یک سکه است لاجرم خودآگاهی حافظه سمبلیک هه‌لپه‌رکی و خودآگاهی ذهن کورد به آن، دو روی یک سکه است که شرط خودآگاه شدن حافظه سمبلیک به خود که از دالاهو تا لالش و درسیم وجود دارد اما خودآگاه نیست، خودآگاهی ذهن کورد به آن است و این خودآگاهی ذهن کورد در یک ادیسه پراکسیستی/اگزیستانسیالیستی تاریخی از گوتی بی خرد تا ایزدی شیطان‌پرست و روژآوای تروریست شکل می گیرد. چگونه تجربه تاریخی و پراکنده کوردی را با فلسفه نظری مجهز کنم؟

صرف اینکه رابطه معنایی نظر و عمل را نشان دهیم کافی نیست بلکه باید نظر را بنیاد عمل و یا عمل را نظری کنم. برای اینکار باید آن صورتهای متکثر سیمرغ هه‌لپه‌رکی و پراکندگی تاریخی را از متعلق تاریخ و هستی شنسی به متعلق ذهن و معرفت شناسی تبدیل و از صور و عمل به مفهوم انتزاع کنم نه فقط با مفهوم تفسیر کنم. برای این کار باید مفهوم را از خود صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی انتزاع و با ذهن و مفهوم آشتی دهیم و ذهن را با صور وعمل. این کار اگرچه با شیخ شهاب و شهرزوری در حال انجام بود اما نارس و ناخودآگاه بود و امکانات مفهومی آن در افق نظر فراهم نگشته بود. اصل اول در این کار بازگشت به سهروردی و شهرزوری با تجربه کانت و هگلی است. یعنی اصالت ماهیت و کثرت در سهروردی و نفی وجود خارجی هستی توسط شهرزوری، با خارج ساختن وجود از تعلق هستی شناسی به معرفت شناسی در کانت و ادیسه تاریخی آن در هگل. مفاهیم قبل از تجربه، همان صورت‌سمبلیک قبل از سیاست یعنی عهدالست و نقاشی آن هه‌لپه‌رکی است که باید به مفهوم انتزاع و از تعلق جشن و احساس و عینیت به ذهن و مفهوم انتقال یابد. دو مفهوم انتزاع شده قرارداد و پردیس با نفی و دونادون است با متعلقات آنها. قرارداد به نوعی جنبه خودآگاه و اخلاقی و سیاسی آن است و پردیس جنبه ناخودآگاه رهای امیال بدنی/دنیوی و البته جشن و موسیقی آن. یکی جنبه عقلانی و دیگری احساسی، یکی نور و دیگری تاریکی که البته مستقل از هم نیستند همانطور که هه‌لپه‌رکی آن دو را با هم نقاشی کرده‌است و نقاش و منقوش یکی هستند. قرارداد؛ توافق بدنها و رابطه افقی برابر است که خود به خود مفهوم پردیس در آن نهفته است یعنی نفی سلسله‌مراتب و امتیازات دانشی و دینی روح چون فقیه و فیلسوف و پایکوبی بدنی اجماع بدنها جنبه شادی و رهای امیال آن نیز هست. بنابراین از مفهوم قراراداد توافق انسانهای برابر و آزاد با عهد استنباط می‌شود که عهد انسانهای برابر با هم همان میثاق عهدالست با خوددا نیز می‌باشد که نفاق انسانها و رابطه نابرابر، فراموشی عهدالست نیز می باشد. باری، مفهوم قرارداد شامل مشروعیت توافقی/زمینی و برابری و آزادی نیز می باشد. پردیس نیز تاکید بر زندگی دنیوی و مادی/بدنی و رهایی ناخودآگاه و امیال و بعد تاریک انسان اما با رضایت دیگران و بدون آزار سایر بدنها که رهایی امیال بدنی و های و هوی فردی هه‌لپه‌رکی در هماهنگی با دیگر بدنها می‌باشد که به همان مفهوم قرارداد می‌رسیم. از این رو، پردیس شامل مفاهیم اروس، بدنیت و رهای امیال و دنیویت نیز می‌شود. در طول تاریخ فراموشی عهدالست و صعود بشر به فردوس توسط دین و فلسفه و اسطوره، به دلیل محرومیت، همیشه جنبه سلبی و نفی داشته است؛ همان بیکرانگی در مقابل کرانگی، عقل در برابر واقعیت و نفی و سلب در برابر تشریع و ایجابیت. هرجا جنبشی در هر قالبی - که به دلیل تسلط ادیان متافیزیکی برخی از آنها مجبور به پوشش مذهبی بوده‌اند-، به نفی سلطه و نابرابری و نفی محرمات و شریعت و

فردوس آسمانی یعنی همان صواب و عقاب پرداخته است، تجلیی از آیین مهر یا همان نفی واقعیت توسط عقل بوده است. بنابراین جنبشی مانند خرمدینان که صراحتا در تقابل با واقعیت ایجابی و تشریعی قرار گرفته‌اند تا تصوف رندی و قرمطی و اخوان الصفا در لباس شیعی، حاوی مفاهیم مهری و نفی مفاهیم تشریعی، بخشی از پروسه عقلانی کردن واقعیت یا هبوط دوباره خوددا و نفی خدای متافیزیکی هستند. باری مفاهیم اصلی قرارداد و پردیس هستند که شامل مجموعه مفاهیم دیگری چون دونادون که از سویی،هبوط خوددا و نفی واسطه‌های شریعت و پیامبر/امام و فیلسوف است یعنی نفی روح واسطه خدا و بشر است و از سوی دیگر نفی آخرت و فردوس متافیزیکی و صواب و عقاب اخروی است. نفی‌گری در تقابل با واقعیت ایجابی یعنی عقل/خودا همیشه جنبه عصیان و شورش در مقابل شرعیت انتظام یافته و سکون داشته است. در نتیجه صورت‌معقول هه‌لپه‌رکی یا مفاهیم اولیه آن شامل:

مهرقرارداد: - برابری- مشروعیت توافقی و زمینی- نفی قیم سیاسی و استبداد و انتظامی گریی در شکل عینی دولت توافقی

مهرپردیس : - اروس-بدنی/دنیوی- آزادی و رهایی امیال-نفی قیم متافیزیکی و دینی و لوگوس

مهردونادون: نفی روح و دین و فلسفه و شریعیت و نفی صواب و عقاب اخروی و فردوس

مهرنفی : عصیان- شورش برعلیه انتظام و ایجابیت.

در یک کلام عقل همان اجماع بدنها به شرط رضایت، توافق، عدم ازار و نفی موانع تحقق آزادی و برابری بدنها چه متافیزیکی چون شرع وترس از آخرت و چه سیاسی چون استبداد و نابرابری اجتماعی در یک کلام نفی قیم سیاسی و متافیزیکی. که هه‌لپه‌رکی شکل سمبلیک آن است و دولت-هگمتانه شکل سیاسی و عینی آن. دولتی که بر اساس هه‌لپه‌رکی یعنی قرارداد و توافق نباشد، دیگر نمی توان دولت نام نهاد بلکه به وضعیت طبیعی تعلق دارد که حاکمیتهای استبدادی/دیکتاتوری امروز خاورمیانه ماقبل دولت هستند.

اکنون باید به پدیدارشناسی این عقل در تاریخ که برخلاف فلسفه هگل نه با صعود بشر به فردوس و ظهور روح بلکه در نفی آن تجلی یافته‌است.برای مثال در پدیدارشناسی هگل، ظهور روح(دین و فلسفه) تجلی مطلق است و زرتشت و امپراتوری ایرانی ورودی دالان تاریخ و پیشرفت محسوب می‌شود اما در پدیدارشناسی (نگارنده)برعکس است یعنی روح زرتشت/افلاطون و امپراتوری هخامنشی، انتظامی گری و فراموشی عهدالست است و نفی آن در گئوماته و مزدک و تراژدی و اپیکور و سوفسطائیان، پدیدارشناسی عقل است. در واقع آنتی پدیدارشناسی هگل در متد تاریخی اما در نتیجه یکسان می گردند. تضاد این دو پدیدارشناسی یا پدیدارشناسی و دیدارشناسی به نوعی تضاد کلان روایت و دیرینه‌شناسی سکوت که همان تضاد تاریخ حاکمان و محکومان نیز می باشد. به عبارت دیگر در این پدیدارشناسی باید نه سراغ برندگان و حاکمان سیاسی و معنوی تاریخ و قاضیان آن رفت بلکه باید به دنبال متهم مان و توده گشت و به نوعی پدیدارشناسی «دیگری» از گوتیان بی خرد و اهریمن و آژی دهاک تا جن و شیطان و تروریست و تجزیه‌طلب که باید با وارونه کردن ارزشها، جایگاه متهم و قاضی را عوض کنیم. ناگزیر لازمه این پدیدارشناسی کمک گرفتن از تاریخ واکنشی نیچه نیز هستیم. پدیدارشناسی هگل همان تاریخ واکنشی است که بنیاد دوئالیسم را گذاشت و طرف موخر با استفاده از امکانات دولتی/امپراتوری و مفهومی دین و فلسفه، خود موخر را خیر نامید و غیریت مقدمِ ماقبل خیر و شر را شر نامید. به عبارت دیگر باید تاریخ دیگری مفهومی و تمثیلی اسطوره و دین و فلسفه را در شکل انضمامی قوم کورد و آیین مهر بررسی کرد. بازهم برای مرزبندی با دیدگاه هگل باید مفهوم مرگ خدای نیچه را جایگزین تجلی خدای هگل در دولت مدرن کرد چرا که با مرگ خدا بود که امکان ظهور نظری خوددا فراهم شد که هگل خود قبل از نیچه به آن آگاه بود و تنها مانند دین در قالب رمز و راز آن را بیان کرد.

مدرنیته آزادی نه تجلی و تکامل مفهوم خدا بلکه مرگ آن و بازگشت خوددا در شکل سمبلیک آن در مسیح و فلسفی آن در هگل است. همچنین تاریخ واکنشی و دینیار کینه توز ومرگ خدای نیچه را باید از درک غلط وی از رقص دیونزوسی مبرا کنیم. نیچه درنیافت که رقص دیونیزوسی برابری و اتفاقا تاریخ واکنشی کینه توزان سقراطی -زرتشتی، واکنشی در مقابل برابری و باعث ایجاد نابرابری گشت و مرگ خدا نه نیهلیسم بلکه رهایی از نیهلیسم دوهزارساله بود. ایده‌ی برابری دموکراسی، برگرفته از مسیح، نه درتداوم دینیار کینه توز یهودیت(زرتشتیت و یونانیت سقراطی)بلکه گسست از آن بود. همچنین، باید توجه داشت که زیربنای مطلق Absolutes هگل شک است چون هر شری در

پروسه دیالکتیک توجیه می‌شود و معیاری برای نقد نیست برخلاف وی این با نیچه شکاک است که معیاری برای نقد فراهم می آورد و از سقراط تا خود هگل به تیغ نقد کشیده می شوند. مفاهیم دیگر هگل چون Selbstoffenbarung نیز بار الهیاتی و جزمیت دارد که به نظر با قطعیت مطلق سازگار است مفهوم مورد نظر بنده همان ناخودآگاه جمعی یونگ است و ناخودآگاه در تقابل با فرامن و با واسطه من امکان ظهور می‌یابد در عین حال خود ناخودآگاه پذیرای صورتهای تازه یا محدودیتهای فرامن می‌شود از این روی اراده فردی و خواست لازم است تا ناخودآگاه خودآشکارگی و به عینیت در کردار و گفتار و یا در واقعیت برسد به این معنی که Selbstdetermination نیست و تکامل و زوال نیز تنها - به قول شکسپیر- بودن و نبودن است؛ قدرت و عدم قدرت یا سلطه و شورش است.

لازم است که تفاوت دیگر این مسئله روشن شود؛ در پدیدارشناسی هگلی تا کاسیرری سیر تکامل از اسطوره به دین و فلسفه و علم است ناگزیر باید تفاوت صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی که هم سمبل است و هم عمل با اسطوره روشن شود. اسطوره داستان خلقت است؛ سمبل هه‌لپه‌رکی نیز داستان خلقت است با این تفاوت که آن، به خلقت کیهان و انسان از عدم، توسط خدایان می پردازد اما خلقت هه‌لپه‌رکی، نه خلقت از عدم بلکه خلقت سیاسی از هیولای اجتماع است مانند خلقت هه‌لپه‌رکی از هیولای بدنهای منفرد؛ به این معنی که سیاست، مخلوق توافق و، شاه /خوددا، اتحاد خالق و مخلوق است که در اجماع بدنها صورت می پذیرد نه در روح فردی. باری این اسطوره یا سمبل، عملی سیاسی و جشنی زمینی است. اسطوره در دیدگاه تاریخی به نوعی ایدوئولوژی قدیم است؛ همانطور که بارت تشریح کرده‌است: طبیعی کردن امر سیاسی است چنان که شاه پارسی به نماینده اهورامزدا انتزاع می‌یابد که مطابق با نظم الهی است که بیشتر مشروعیت سیاسی در گسست از سیاست به اسطوره است. اما در اسطوره مهری، عین سیاست است؛ تکرار کار خودای هه‌لپه‌رکی، قراردااجتماعی با توافق برابر بدنهاست پس نیازی به مشروعیت و روح و طبیعی سازی سیاست وجود ندارد. با گسست تاریخ و سیاست یا خدا و شاه بود که، ایدوئولوژی یا فلسفه روح، برای مشروعیت دادن به روابط عمودی بدنها زایش یافت. در نهایت باید اشاره کنم که تاکنون کورد ابژه اندیشیدن دیگری و توسط دیگری تاریخ نام گذاری شده‌است اکنون برای اندیشیدن به کورد باید کل تاریخ ابژه اندیشیدن کورد شود. کورد باید تاریخ را بیندیشد تا بتواند در صاحت اندیشه، خود آگاه شود. به عبارت دیگر، باید کل جهان تاریخی را قورت داد تا بتوان کورد را بالا آورد. شکل خورده روایت آن اندیشیدن به ایران-زرتشت چون یک ایده است تا از سوژه متعال به ابژه سوژه کورد تقلیل یابد.

پنج مرحله عینیت و ذهنیت

«دونادون» گشتن متکثر صورت «هه‌لپه‌رکی» بر ماده اجتماع از گوتی بی خرد تا «روژاوا»ی تروریست:

مورخان تاریخ و نقاشان خدا و ملکوت، هرکدام بنا به دلایلی به فردوس صعود کردند و «هبوط» خدا در پارادایس زمین را برنتافتند. پردیس را به آسمان برده و تمثیل ملکوت و مثل را برای توجیه نظم طبقاتی و سلطه‌ی قومی و حاکمیت نخبگان برساختند و اگر چه این سلطه را با دین و فلسفه و اسطوره در حاکمیت حقیقت تثبیت کردند و نظم توافقی و خدای‌سیاسی و زمینی و شادی را با مفاهیم شر و اهریمن و جهالت، به دیگری این نظم ملکوتی تبدیل کردند، اما غیریتِ مقدم و خوددای راستین ابدان و شادی به طور کامل از بین نرفت و با غرشهای رندانه‌ی خود هر از گاهی پوسته زاهدی را در هم می شکست؛ چه در قالب جنبشهای سیاسی و اجتماعی و چه اخلاقی و نظری دوباره خود را نشان داده است. در واقع ما با دیاکلتیک بدون سنتز «صعود» و «هبوط» خدا/خوددا در درازنای تاریخ روبه رو هستیم.

در مطالب قبلی با پدیدارشناسی وارونه که در واقع بازگشت به خود چیز بود سعی در بازگشتن به نقطه صفری داشتم که، صاحب پدیدارشناسی که من سعی در وارونه کردن آن به دیدارشناسی داشتم، به درستی آن را «روح آزاد» می نامد که برای این نوشتار «بدن آزاد بود» است اما برای توجیه تاریخ می گوید خودآگاه نبود که تاریخ سیر خودآگاهی روح به خویش است. اکنون ما نیز در پی دیدارشناسی و یا باستان‌شناسی بدن‌کامل«عهد الست» هستیم که آنتی پدیدارشناسی روح است. که اگرچه بشر با ظهور تاریخ آن را فراموش کرد، اما هر از گاهی یاد «عهد الست» در حافظه سمبولیک و ناخودآگاه تاریخی عصیان می کرد که، بدن‌کاملی پاک و ماقبلِ تاریخِ متافیزیک دارد نه ماقبل وجود. ابتدا به تجلیات «بدن‌کامل» در شکل سیاسی و اجتماعی آن در همان جغرافیای مهرزمین/ماد که امروزه ایران نامیده می‌شود در قبل از اسلام و بعد از اسلام می پردازم تا به امروز و سپس به تبلور نظری «بدن‌کامل» در فلسفه غرب از اپیکور تا گوته و هابز و فوکو رانسیر که این صورت‌معقول غربی باید به آن صورت سبملیک و پراکسیس، سنتزی بیابد.

در واقع، بدن‌کامل یا هه‌لپه‌رکی ابتدا به شکل مطلق و تمثیلی خویش در عالم قبل از خلقت سیاست در غار، اجرا و زیسته شد که عالم عهدالست قبل از تولد سیاسی به شکل صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی است که بدن‌کامل یا خوددا به صورت تمثیلی که مرحله ماقبل صعود به عالم سیاست و اجتماع بود که بعد از آن پنج دوره‌ی دیالکتیک ذهنیت/عینیت آغاز می‌شود که اولین مرحله، تجلی سیاسی و عینی آن در شکل قرارداد/دولت است. هه‌لپه‌رکی، عهدالست بالاترین شکل تمثیلی تجلی خوددا و عهد خوددا و خودهاست، در واقع همان خوددا به شکل بدن‌کامل ناشی از اجماع بدنها به شکل رابطه افقی است که شامل دو مفهوم قرارداد و پردیس است و دولت-هگمتانه، کاملترین شکل تجلی عینی و سیاسی خداست. هه‌لپه‌رکی نقاشی و زیستن با خوددا/بدن‌کامل است تجلی مطلق در شکل غیر سیاسی و غیر عینی آن به شکل فراتاریخی است که بعدا در پروسه تاریخی هه‌لپه‌رکی یا بدن‌کامل، به چند مرحله‌ی عینی(دولت/سیاست از گوتی تا خرمی)، ذهنی(تصوف و فلسفه و ادبیات و آیین)، عینی شدن دوباره ذهنی(آناتولی، اخیه)، ذهنی شدن دوباره(تصوف قادریه و نقشبندیه و ادبیات کوردی) و گسست عینیت از ذهنیت(ناسیونالیسم مدرن) تقسیم می‌گردد که همان دونادون گشتن متکثر صورت سیمرغ هه‌لپه‌رکی است.

اشاره کردیم که هبوط خوددا درغار و توافق خوددا و بشر یعنی عهدالست، در بدن‌کامل/هه‌لپه‌رکی، نقاشی و زیسته شد که باید در دولت/هگمتانه، اجرا و تجلی یابد. صورت‌سمبلیک هه لپه‌رکی در غار، همان عالم‌مثل فلسفه و عالم مینوی دین است که، بشر با خوددا عهدی را می بندد با این تفاوت که این صورت‌سمبلیک نه در عالم مینوی و روحی ماقبل تولد، بلکه در همین عالم پردیس زمینی با بدنها بود و خوددا در بدنها تجلی یافت که همان اجماع وتوافق بدنهاست. هه‌لپه‌رکی از سویی، نقاشی و زیستن خوددا است که روح آن همان نظم بی نظمیهای متکثر فردی و بدنی و صورت کلی آن همان صورتهای هماهنگ فردی است و از سوی دیگر، نقاشی زندگی سیاسی و اجتماعی با دو مفهوم قرارداد و پردیس است که ماده خام اجتماع با توافق بدنها صورت می پذیرد و نظم توافقی سیاست شکل می‌گیرد که خوددا همان شاه و خالق و مخلوق یکی هستند. به عبارت دیگر، دولت، مکان یا فضای اتحاد خوددا و خودهاست و بی‌دولتی به معنی بی‌خوددای و نفاق و ظلمت است. در هه‌لپه‌رکی، سرچوپی و بن‌چوپی، با توافق تغییر می‌یابند و سلسله‌مراتب و واسطه‌ایی بین خوددا/بدن‌کامل، و خودها

وجود ندارد. زمانی که خوددا همان خودها و بدن‌کامل همان اجماع بدنهاســت، خالق ماده‌ی خام اجتماع، به صــورت ســیاســت، همان قرارداداجتماعی انسانها برای تشکیل دولت و شاه/خوددا، هم مخلوق است و هم خالق. در نتیجه، پردیس محصول توافق انسانها در همین زندگی است. هه‌لپه‌رکی نه تنها نقاشی قرارداداجتماعی است بلکه رهایی امیال و شادی یعنی پردیس نیز می باشد. این صورت‌سمبلیک باید تجلی عینی و به زمین صعود یابد. برخلاف عهدالست، ادیان و فلاسفه در عالم روح، که باید بر زمین هبوط یابد، این صورت در زیرزمین غار، می بایست به روی زمین یا عالم سیاست، صعود یابد تا در سیاست تجلی عینی به خود ببیند که هگمتانه/دولت، تجلی عینی و سیاسی آن است که در این مرحله عینیت همان ذهنیت است و تضاد وجدایی بین عینیت و ذهنیت نیست همانطور که تفاوتی بین خوددا و خودها در ســیاســت یا شــاه و خوددا نیســت. همچنین، تفاوتی بین اخلاق و حقوق و عالم بیرون و عالم درون وجود ندارد چون مرحله ذهنی شــدن و درونیت یافتن - با استثنای مانی - بعد از شکست تجلی سیاسی و حقوقی یعنی دولت، در بعد از خرمدینان شکل می‌گیرد.

مرحله اول، مرحله عینی شدن هه‌لپه‌رکی است که عینیت و ذهنیت در هم تنیده‌اند و هنوز ذهنیت از عینیت نگسسته است که از گوتی تا ماد عینیت تثبیت شده به شکل دولت است و از گئوماتا تا خرمیان، مرحله عینیتی که به مرحله تثبیت نرسید. مرحله دوم با شکست عینیت و امتناع آن، مرحله روحی و ذهنی شدن عینیت است که خود به چند مرحله تقسیم می‌شود: مرحله اخلاقی و اجتماعی شدن آن در فتویان و جوانمردان، مرحله ذهنی و روحی شــدن آن در تصــوف با جنید و حلاج تا همدانی و در فلســفه و زبان تمثیل، با ابن ســینا تا ســهروردی و مرحله مذهبی آن که اجتماعی شدن ذهنیت فردی است نه عینیت یافتن ذهنیت، با نمونه یارسان و ایزدی و علوی که، سنتزی از سه مرحله قبلی روحی شدن بدن‌کامل است. در آناتولی مرحله عینی شدن دوباره ذهنیت ممکن می‌شود اما عینیت سیاسی که تجلی ذهنیت است بدون سَرِ سیاسی است این مرحله، ذهنیت تجلی عینی می‌یابد اما قبلا در پروسه‌ی ذهنی شدن، بدن‌کامل به تکامل در جنبه سیاسی آن نرسید و صحنه شطرنج رندان بدون شاه باقی ماند. تمامی مراحل تکامل خویش؛ اخلاقی و اجتماعی و زبانی و فلسفی را طی کرد اما امکانی برای تکامل در عالم نظر به ایده‌ی سیاسی را نیافت. بدون تکامل آن در عالم ذهنیت، از مرحله ذهنی و اخلاقی و فلسفی و دینی به سیاسی، امکان سیاسی شدن عملی یافت. دوباره با شکست سیاست، که ناشی از ظهور عثمانی و صفویه بود، مرحله دوم ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی صورت می‌گیرد. ذهنیت در ادبیات تصوف به جای تکامل به بدن‌کامل سیاسی با سرچوپی شاه، به زوال و انحطاط مم وار گسست کامل از بدن‌کامل و هضــم در روح کامل گردید. در این مرحله ذهنی شــدن بدن‌کامل، ذهنیت در ذهنیت خویش برخلاف مرحله قبل، از بدن‌کامل گسست و چون مم، به مرحله قبل از عمل و قبل از تصور رسید که امکانی برای عینی شدن دوباره در سیاست و آفرینش فلاسفه‌ایی چون سهروردی یا آیینی چون یارسان را نداشت، بلکه تصوفِ تشریعی نقشبندیه و شیخ تولید کرد. در دوره مدرن، امکانات سیاست عینی بوجود آمد اما در گســســت از ذهنیت و مرحله جدایی کامل عینیت از ذهنیت شــکل گرفت چون نه عینیت درکی از ذهنیت داشــت و نه ذهنیت امکانات مفهومی ورود به عالم عینیت و ســیاســت مدرن را داشــت که همچنان درگیر آن هســتیم که در این عینیتِ گســســته از ذهنیت، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند. دوره بعد از خرمیان نیز عینیت گسسته از ذهنیت را در روادیان و شدادیان که مرحله اول امارت و عشایر است را داریم با این تفاوت که در آن زمان، ذهنیت چون مم به امتناع تصویر نرسیده بود اما گسست بعد از دوره تثبیت عثمانی و صفوی و شروع دوره دوم امارت و عشایر چون بابان و بدلیس، ذهنیت در درون خویش نیز به امتناع تصویر و هضم در روح کامل شد. اگر در مرحله اول ذهنی شدن، در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نبود، در مرحله دوم ذهنی شدن، در صحنه شطرنج نه تنها جایی برای شاه نبود بلکه جایی برای رندان نیز نبود.

گسســت عینیت از ذهنیت دوره مدرن، مدرن نیسـت بلکه تکرار منطق قدیم گسـسـت اسـت. در واقع مرحله اول روحی شـدن عینیت در تصـوف و فلسـفه بعد از شـکسـت خرمدینان، از یک لحاظ گسـسـت عینیت و ذهنیت نیز بود که ذهنیت در آشـیانه تصـوف و فلسـفه لانه کرد و عینیت گسـسـته از ذهنیت، در قالب امارتهای شـدادی و روادی بدون صـورت فرهنگی تداوم یافت. مرحله دوم گسـسـت عینیت از ذهنیت با شـکسـت جنبشـهای آناتولی و لانه کردن سـیمرغ ذهنیت مهری در تصـوف و ادبیات بود که به مرحله دوم عشـایر و امارتهای بابان و بدرخان انجامید که به اصـطلاح ناسـیونالیسـم مدرن، مرحله سـوم گسـسـت عینیت از ذهنیت اسـت با این تفاوت که، روشـنفکری و ایده‌های مدرن جایگزین تصـوف و ادبیات گشـته‌اسـت اما برخلاف دوره های سـنتی، روشـنفکری مدرن خود بخشـی از عینیت از خود بیگانه شـده‌اسـت نه ذهنیت مهجور به همین دلیل، مرز بین فرهنگ و ســیاســت از بین رفته اســت و فرهنگ در حد نمادین کردن دعوای ســنگی عشــایر یعنی

مداحی/نفرین تقلیل یافته‌است و ژورنالها لقب روشنفکر گرفته‌اند. در واقع روشنفکری مدرن را می توان مرحله سوم ذهنی شدن خواند که مانند مرحله دوم بخشی از انحطاط است و مدرن شدن شخصت مم است که به جای بقا با دولت زین، به فنای عشق الهی دولتهای دیگری دلخوش کرده‌است چون در گسست واقعیت از عقلانیت، نباید انتظار تولید عاقل و متفکر را داشت. در این مرحله گسست عینیت از ذهنیت، ذهنیت به شکلی سمبلیک در مذاهب پارسان و ایزدی و فرهنگ عامه و گاهی در رمانها و اشعار فریادهای سکوت خویش را سر می زند که بوروکراسی مدرن آن را در معرض نابودی قرار داده است که این بار گذر نسل، باعث بحرانی کیفی خواهد شد.

مرحله مطلق؛ بدن‌کامل

هه‌لپه‌رکی، تجلی خوددا در شکل سمبلیک آن است که بعد از هفت‌خوان و رسیدن به مرحله پیر/قرارداد، اجماع با کشتن گاو توسط مهر، به نوشیدن خون و گوشت گاو که همان گوشت و خون خودداست، به هه‌لپه‌رکی می‌پردازند که از یک سو، شادی و پردیس و جشن ناشی از اتفاق افتاده یعنی هبوط خودداست و از سوی دیگر، نقاشی و زیستن آن به شکل بدن‌کامل است که بعدا در هگمتانه تجلی سیاسی و عینی می‌یابد. هه‌لپه‌رکی، از سویی، پردیس و شادی است و از سویی، قرارداد و میثاق. از سویی، تمثیل همکاری و توافق انسانها است و از سوی دیگر، نمایش صف جنگ و برخورد. از سویی، رهایی غرایز ناخودآگاه و امیال درونی فردی است و از سوی دیگر، نظم و کلیت که تمثیل خوددایی است که سرور آشتی و ناآشتی، نور و تاریکی و خودآگاهی و ناخودآگاهی است. قبل از تجلی خوددا ما امکان شناخت خوددا را نه با دین و نه با تفکر نداریم. خوددا در غار/مهرابه خویش را نمایش داد و قبل از آن تنها می توان به آن تخیل و توهم داشت. خوددای هبوط یافته نه خدای ادیان و فلاسفه است که به بحثهای بیهوده و پایان ناپذیر ذات و صفات بپردازیم و نه خدای هگل که خودِ تاریخ باشد و قدرت حق تلقی گردد و چون تجلی وی در ابدان است، بعد از نابودی ابدان و مکان ابدان یعنی دنیا، نخواهد بود. گوشت و خون خوددا در خون و بدنهای انسانها جاری و پیوند خودها و خوددا برقرار می‌گردد که انتزاع این پیوند یا اتحاد خالق و مخلوق، هه‌لپه‌رکی است که نقاش و منقوش یکی هستند. بدنها، مکان تجلی خوددا و خوددا در بدنها تجلی می‌یابد نه در روح. روح همان صورت کلی بدنهای منفرد در شکل سمبلیک هه‌لپه‌رکی و سیاسی دولت است که روابط افقی بدنها را در سیاست با تحقق عهد الست، تجلی عینی ببخشند. اگر هه‌لپه‌رکی، کاملترین شکل هنری و سمبلیکِ تجلی و نقاشی خودداست، هگمتانه/دولت، یعنی روح عینی، کاملترین شکل تجلی عینی خوددا است که سیاست و حقوق، توافق و روابط افقی بدنهاست. هه‌لپه‌رکی که عهدالست انسان با خودداست، عین اجرا و نقاشی و زیستن آن نیز هست. بنابراین، خوددا تنها در اجماع بدنها تجلی می‌یابد و اتحاد عاقل و معقول شکل می پذیرد که در هگمتانه/دولت باید اجرا گردد. رهایی امیال درونی و های و هوی فردی در عین حال نظم و صورت کلی هه‌لپه‌رکی، همگرایی خودآگاه و ناخودآگاه نیز هست.

تاریخ/متافیزیک با برجسته کردن یک بعد خوددا/مهر یعنی خودآگاه و روح و، گسست آن از بدن‌کامل، و انتزاع روح کامل در قالب دین و فلسفه و اساطیر تکوین یافت که به روابط عمودی بدنها مشروعیت ببخشند. تضاد این دو ایده، موتور محرکه تاریخ گشت و با سلطه روح مطلق متافیزیک در شکل انضمامی سلطه‌ی قومی/طبقاتی عرب و فارس و یونان، با ایده‌های عالم‌مثل و عالم مینوی اهورامزدا، صورت‌سمبلیک عهدالست هه‌لپه‌رکی را به متافیزیک فرافکنی و عهدالست را به زمان ومکانی قبل از تولد بدن انتقال که روح، متعلق آن است. اتحاد خوددا و سیاست به شکل روابط افقی بدنها در هنگمتانه را گسستند، و روابط عمودی بدنها و سیاست‌خدایی پادشاهیهای خداسالارانه-فره ایزدی و فیلسوف شاه- را جایگزین خدای سیاسی، در توجیه سلطه‌ی قومی و طبقاتی و نخبه‌گرایی شخصی کردند. در واقع تمدنِ نامیده شده، چیزی جز گسست از تمدن و توجیه روابط عمودی بدنها یا سلطه‌ی قومی و طبقاتی مشروعیت یافته با دین و فلسفه نیست که روابط افقی و تمدن ماقبل آن را وحوشیت و ماقبل تمدن نامیدند و، برای پوشاندن ریشه سیاسی این تحول، از سویی،خدایی متافیزیکی برساختند تا به آن تقدیس ببخشند و از سوی دیگر مهریان مهرزمین را به اهریمن و دیو و تیامات و غارجهالت ملقب کردند که نظم قبلی در قالب ماقبل تمدن در حوزه تاریک و نااندیشیده شده تاریخ باقی بماند.

این که آغاز تاریخ و تمدن و زبان را به ساميهای بین‌النهرین و ایرانیان زرتشتی و فلسفه یونان پیوند می دهند، تاریک ماندن حوزه نااندیشیده ماقبل آن را نشان می‌دهد که در سایکس/پیکو و فیلم جن گیر و کوردستان وحشی کارل می، و اتحاد سه قوم عرب و ترک و فارس

در منطقه، شـکل سـیاسـی این تفکر نمایش داده می‌شـود. آناتولی، قبل از تسـلط یونانیان و بعدها ترکان - که نیچه رگه‌هایی از آن را تحت عنوان دیونیزوس یافته‌است -، ماد بزرگ، قبل از تسـلط ایرانیان و سومر، قبل از تسـلط سامیها و کلدانیها، پردیسِ مکان هبوط خوددا با زبان کوردی است که در همه زبانها ئا-ده م -بله زمان رسیده است- بازهم آدم است و در همه زبانها در ندای بازگشت به اصل، آخ و اوف می گویند که در کوردی به معنی خاک و آب است. با تسلط متافیزیک و فلسفه روح در شکل انضمام یافته سلطه‌ی قومی و طبقاتی که ادیان و فلسفه و اسطوره، ایدوئولوژی آن هسـتند، کورد به ماقبل تاریخ رانده شـد. اتحاد سـه قوم فلسـفه و اسـاطیر و دین که اکنون با تصـرف آناتولی به دست ترکان به اتحاد سـه قوم عرب و ترک و فارس بر ضـد کورد تبدیل شـده‌اسـت که شـکل انضـمامی و قومی آن تضـاد دو ایده‌ی خدای‌سـیاسـی توافقی با سیاست‌خدای وحدتی را نشـان می‌دهد که امروزه به وضـوح در تضاد سه قوم با کورد، شـاهد آن هسـتیم، بازتولید کهن الگوی آغاز تاریخ با همکاری بابل و هخامنشـیان یعنی مردوک و اهورامزدا اسـت که در خرمدینان با همکاری سـه قوم فارس و عرب و ترک سـرکوب و اهریمن و تیامات به جن و زندیق تبدیل که اکنون نیز در قالب تروریست و تجزیه‌طلب بازتولید گشته‌است.

این حوزه تاریک مانده که به اهریمن و تیامات و جهالت ملقب گشـته، هر از گاهی با ندای عهدالست، با هه‌لپه‌رکیدنهای سیاسـی چون امر واقعی که نظم نمادین تاریخ و سیاستهای خدایی زرتشتی و اسلامی را به چالش کشیده که در امتناع سیاست، اتحاد خالق و مخلوق در شکل تصوف و مذهب به شکل فردی و روحی صورتی نو می‌یابد و قرارداداجتماعی و سیاسـی دولت شکل اخلاق فردی و اجتماعی به خود می‌گیرد که در ادامه به سـیر و تحول آن می پردازیم. شـکل فلسـفی آن با توجه به برخورد فلسـفی عالم‌مثل با تمثیل غار در غرب تکامل یافت و شـکل سیاسـی و اخلاقی آن در مکان هبوط آن در کوردسـتان که برخوردهای سه قوم حاکم با آن در روژآوا و باشـور، آخرین رمقهای متافیزیک و روح مطلق بر علیه بدن‌کامل است و حمایت فلاسـفه آزاد منش غربی، نشـان از پیوند صـورت‌معقول و صـورت‌سـمبلیک و سیاسـی آن است. تمدن غرب اکنون، تمدن کلیسـا و عالم‌مثل یونان نیسـت بلکه تمدن فاوسـت اسـت که روحش را به شـیطان /ملک طاوس فروخت که بازگشـتی به ضحاک است. مابین ضحاک تا فاوست اگر از صوفیان مهری ایزدی چون حلاج وهمدانی بگذریم، مردان خدا از ایوب و بودا و عارفان ایرانی و عرب، با شـیطان درگیر بوده‌اند اما تن به منطق شـیطان نداده‌اند این تنها فاوسـتِ گوته و لویاتان هابز هسـتند که به شـیطان آنهم با قرارداد بازگشتند. در اساطیر ایزدی -که توسط داعش به شیطان ملقب گشتند- ملک طاوس-شیطان، که در سهروردی به سیمرغ تبدیل شد- مدبر جهان مادی است و رودی دیگر خداست که دوگانگی آنان ناشـی از قهر خدا با اراده آزادی است نه عصیان شیطان، که، با آشـتی خدا با اراده آزاد، همگرایی دوگانگی بر تضـاد مطلق دو گانگی فائق خواهد آمد. نماد سـیاسـی آن، آشـتی سـه قوم مسـلط عرب و ترک و فارس با آزادی و برابری است که روژآوا نماد آن است که به معنی پایان روابط عمودی بدنها و پایان سلطه‌ی قومی و طبقاتی است که، پایان سیاست‌خدایی و متافیزیک مشـروعیت بخش دینی و ملی نیز خواهد بود که متاسـفانه تنها تفاوت آن با آغاز تاریخ، پیروزی بعد نظری ماده و شـیطان بر روح و خدا یا دموکراسـی بر اسـتبداد است که به معنی پایان عملی آن نیست چون دولتهای تک قومیتی منطقه که به طبقه برتر نیز تبدیل شـده‌اند، صـاحب مشـروعیت بین المللی و کوردها فاقد دولت، همچنان در صـورت عصـیان به تروریسـت ملقب و فاقد حمایت هسـتند که اگرچه تئوری اوجالان در نفی دولت-ملت، همسـان عمل کنفدرالیسـم دموکراتیک وی آخرین سـنگ بنای تاریخ را نشـانه رفته‌اسـت اما بیشـتر به نفی زین چون مم می انجامد و نباید فراموش کرد که سیاست -به قول هگل- جای زیباییها نیست و هدف تاریخ نه خوشبختی بلکه خودآگاهی است.

نه شرقی نه غربی، کوردستان مهری. جغرافیای سیاسی و فرهنگی

قبل از پدیدارشـناسـی خوددا در تاریخ در اشـکال عینی و ذهنی، لازم اسـت جغرافیای مکان هبوط خوددا که میانه‌ی شـرق و غرب اسـت، مشخص شود. مهرزمین ماد(بزرگ و کوچک) که در دوران اسلامی، به جبال و ماهین و سپس کوردستان مشهور گشت، منطقه‌ایی از موصل و شهرزور تا اران و آذربایجان و آناتولی و طبرستان و شرق خراسان و اصفهان و از جنوب تا خوزستان را شامل می‌شود که، جنبشهای مهری این منطقه کاملا منطبق بر مهرزمین هستند. به این معنی که صورت که همان جنبشهای مهری چون مزدکی و خرمی و قرمطی و.. است با ماده که همان کوردها (کورد اسم عامی است)هستند و جغرافیای مهرزمینِ جبال، تطابقت داشته است. مادستان در دنیای قدیم مرکز جهان عالم و واسـطه شـرق و غرب بود که تا سـده‌ها بعد از حاکمیت هخامنشـیان، بابلیها و یونانیها همچنان آنان را به اسـم ماد و جنگهای یونان به اسـم جنگهای مادی مشهور بود و آیین مهر در دنیای قدیم گسترشی فراتر از مرزهای ماد و مردم کورد داشت که تمامی ادیان و پیامبران و فلاسفه، از سـویی، در تقابل با آن ظهور یافتند و از سـوی دیگر، با مصـادره‌ی مفاهیم و سـمبلهای آن که، با وجود حاکمیتهای سـیاسـی هخامنشـیان زرتشتی و سامی/اعراب اسلامی، مهر تا سده‌ها آیین توده‌ی مردم از آناتولی تا خراسان و از اران و طبرستان تا شیراز و اصفهان بود و تاثیرات آن در شـرق تا هندوسـتان و ترکمنسـتان و در غرب در قالب دیونیزوس باعث زایش فرهنگ تراژدی و در روم قبل از به رسـمیت شـناخته شـدن مسیحیت، آیین اصلی آن دیار بود.

جبال، که مهد جنبشـهای ضد خلافت اموی و عباسـی گشت در میانه‌ی ایران شرقی و عرب غربی قرار می‌گیرد. جنبشـهایی از ابومسـلم و اسـتادسـیس در خراسـان تا جنبش مزدکی مازیار کوردهای دیلمی طبرسـتان و خرمیان آذربایجان و جنبش قرامطه وخوارج در موصـل و شـهرزور و خوزسـتان، که در ادامه ماد و مزدکیان قبل از اسـلام با مولفه‌های مهری قرارداد/پردیس، در نفی قیم سـیاسـی خلافت غربی و حکومتهای شـرقی ایرانی و قیم متافیزیکی اسـلام و محرمات دینی بود. در تقابل با آن، ایران ویج در منطقه ترکمنسـتان و تاجیکسـتان و افغانسـتان با فرهنگ هندی/زرتشـتیی تلفیق شـده با اسـلام عربی که، در اتحاد حکومتهای طاهریان و سـامانیان تا غزنویان و سـلجوقیان با خلافت عباسـیان، اتحاد شـرق و غرب بر علیه میانه جبال را سـامان دادند. حاکمیتهای ایرانی در خدمت خلافت عربی بغداد و در جهت گسـترش اسـلام سـنی، با خلافت عربی رابطه‌ی دوگانه کسـب مشـروعیت و خدمت رسـانی داشـتند. خلافت عربی غربی و حکومتهای ایرانی(فارس-ترک) شرقی، برعلیه جنبشهای مهری کوردی با هم متحد بودند که نمونه آن همکاری طاهریان و افشین با خلافت بغداد عربی در سرکوب خرمدینان بود که بازتولید کهن الگوی قدیم و تا به امروز نیز تداوم یافته‌است.

ماد و آیین مهری آن که هردو به معنی میانه و میانجی هستند، از نظر جغرافیایی نیز میانه ایران شرقی و عرب غربی است. از طرف شرق با تمدن هندی و چینی و بعدا پارس و ترک و مغول که از یک خانواده بودند و از طرف غرب جنوبی از کلدانیان و آشـور و بابل تا عرب اسـلامی و از طرف غرب شمالی با تمدن لیدی و یونانی و رومی. از یک سو، تاثیراتی را پذیرفته است و از سوی دیگر، اثرات فرهنگی خویش را بخشیده است که امروز نیز با جایگزینی ترکان در غرب شمالی، مابین سه قوم عرب و ترک و فارس تقسیم گشته‌است. تضاد شرق و غرب با کوردستان میانه، در سه بعد سیاسی و جغرافیایی و فرهنگی بازتولید گشته‌است. در واقع، مهرزمین، واسطه تمدنهای شرقی و غربی بوده که واسطگی جغرافیایی و سیاسی آن که مکان جنگهای شرق و غرب مانند ایران و اسلام با رومیان بوده است، از نظر فرهنگی و فلسفی نیز همانطور که از مفهوم ماد و مهر به چشـم می آید، جنبه‌ی میانه مابینِ اشـراق شـرقی و متافیزیک غربی را داشـته‌اسـت که شـرق هندی/ایرانی و غرب یونانی/هلنی و رومی/مسـیحی، هرکدام یک جنبه از آن را برجسـته و متناسـب با صـورت فرهنگی خویش، بعد دیگر را نفی و یا در پرانتز قرار دادند تا سوژه استعلایی دینی و فلسفی خویش را سامان دهند.

در ابتدا این ستیز ما بین گوتیها و مادها با غرب یعنی سامیهای بابل و آشور و در شرق با پارسهای هخامنشیان بود که در اتحاد با همدیگر که اتحاد مردوک و اهورا بر علیه مهر بود، باعث سـرنگونی مادها و گوتیها و تبدیل مهر به اهریمن و تیامات گشـتند. ایران شـرقی از سـویی،

تفکرات هندی/بلخی و از سوی دیگر، ساختار حکومتی و اساطیر بابلی را الگوی خویش قراردادند که، کوروش صراحتا آشور بانیپال را الگوی خویش معرفی می‌کند و زرتشت نیز سنتزی از اساطیر آن دیار و اشراق هندی است که بعدا اسلام از تلفیق زرتشت و اساطیر آفرینش سامی بین‌النهرین و ادیان ابراهیمی برساخته شد. خلافت بغداد عباسیان پیوند دوباره غرب عربی و شرق ایرانی برعلیه ماد میانه را برقرار ساخت. قبل از اسلام نیز، کوردستان، میانه‌ی دو امپراتوری ایرانی/شرقی(اشکانی و ساسانی) و رومی غربی بود که بعدا با جایگزینی اسلام، میانه‌ی تمدن اسلامی و روم مسیحی گشت. به عبارت دیگر کوردستان اگرچه نسبت به شرق ایرانی، غربی است اما نه شرقی است و نه غربی بلکه میانه و مرکز است از نظر لغوی نیز ماد و مهر هردو به معنی میانه و میانجی است که نمونه تمثیلی و فلسفی آن مفهوم عقل سرخ سهروردی است که سرخی تلفیقی از سیاهی و سفیدی و میانه هردوی آنهاست مانند شفق و افق. کوردستان در طول تاریخ میانه ایی مابین درگیریهای شرقی و غربی بوده است.

از نظر فرهنگی، از سویی، عقل فرهنگی و سیاسی سامی/عربی بابل و حمورابی تا دین ابراهیم و اسلام در جنوب غربی و، در شمال غربی، با فرهنگ هلنی و افلاطونی یونان، که همان دین و فلسفه است، در تقابل با آن و تبدیل آن به دیگری غار جهالت و تخمه تیامات و جن تکوین یافتند. از سوی دیگر عقل فرهنگی و سیاسی هندی و سلسله حکومتهای شرقی پارس-ترک در تقابل با آن و تبدیل آن به دیگری اهریمن و دیو و ضحاک تطور یافتند که با سیل مهاجرت ترکان به غرب، پیوند ماد و غرب هلنی قطع شد اما تاثیرات فرهنگ مهری آن به طور مستقل تطورات خویش را به ثمر رسانید.

از نظر سیاسی حکومتهای ایرانی شرقی طاهریان و سامانیان تا غزنویان و سلجوقیان در اتحاد با خلافت غربی عربی، بر علیه جنبشهای مهری مهرزمین چون خرمدینان و قرمطیان بودند که، کهن الگوی همکاری قدیمی بابل و هخامنشیان و شکل مدرن آن در همکاری سه قوم در قضیه رفراندوم کوردستان بازتولید گشت. ازدواج مشروع سیاسی این دو قوم که مبتنی بر عقل سیاسی یکسانی در عطش ثروتهای دیگری از اکباتان تا قیصر است و، خلافت/امپراتوری و دین اسلام/زرتشت، ابزار نظامی و هژمونی سلطه و غارتهای دو قوم است، که دیگری بودن مهرزمین، نه تنها در ایدوئولوژی سیاسی آنها که ابزار هژمونیک سلطه‌ی قومی است بلکه فراتر از آن در عمق خداشناسی آنان نیز ضدیت با مهر/کورد از تخمه تیامات و اهریمن تا جن و شیطان مشهود است.

شرق/ایران، با طاهریان در سیاست که پایتخت آنان مرو و بلخ و سپس نیشاپور بود، ظهور کرد. فارسی نو به قول مینورسکی، در غزنه سربرآورد و عنصری و برخی از عرفای بزرگ اهل بلخ بودند. پایتخت سامانیان نیز بخارا و سمرقند و حوزه فرمانروایی آنان افغانستان و تاجیکستان و ترکمنستان بود - امروزه تاجیکستان خود را وامدار سامانیان می‌داند و واحدپولی آنها سامانی است- و از نظر مذهبی در ادامه طاهریان در گسترش اهل سنت و ضدیت با سایر مذاهب با مشروعیت خلافت بغداد بود که در ادامه حاکمیتهای مهاجر شرقی قبل از اسلام چون پارها و پارتها بودند که با غزنویان و سلجوقیان و مغولان تداوم یافت.

سلطان محمود، تعصب سنی‌گریی را از سامانیان وام گرفت هم چنانکه زبان فارسی را از آنان وام گرفت و حمایت خلیفه از سامانیان با غزنویان نیز در سرکوب حکومتهای مردمی غربی و میانه تداوم داشت. سه بخش شرق یا ایرانی که شامل افغانستان و تاجبکستان و ترکستان می شد، سلطنت، اشرافیت و اهل سنت با مشروعیت خلفای بغداد بود که برعلیه جنبشهای توده‌ایی غیر اهل سنت، در افتادند. مورخین نیز به دلیل اینکه سامانیان و طاهریان در حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی و ظاهر شریعت پرداخته و برخلاف صفاریان که عیاران فرومایه بودند، به مدح و ستایش آنان یا همان تاریخ‌نگاری آنان پرداختند چون خود از اشراف بودند. بنابراین، ایران یا شرق طاهریان و سامانیان تا غزنویان و سلجوقیان ظهوری تازه یافت و در دفاع از اهل سنت و در همکاری با خلفای بغداد به سرکوب جنبشهای مردمی و بومی در مهرزمین که به جبال مشهور گشته بود، پرداختند. ایران که حامل اندیشه‌های هندی/اسلامی و زبان فارسی/بلخی و ماده نظامی پارس و ترک بود، در زمان صفویان که کوردهایی از غرب بودند، برای همیشه از مهرزمین جدا گشت و جنگ صفویان از غرب با عثمانی و از شرق با ازبک و افغانی همان الگوی ستیز غرب و شرق با میانه بود که حمله اشرف افغان/ایران به صفویان، بازتولید کهن الگوی حمله پارس به ماد است با این تفاوت که صفویان در امتناع نظری و سیاسی مهریسم در مرحله تثبیت از کورد/ایزدی به ترک/شیعی متمایل گشتند. تفاوتی مابین فارس و ترک چه در هویت نژادی و چه ساختار حکومتی نبوده است همانطور که باثورث اشاره کرده‌است: «در ایام فردوسی تضاد میان ایران و توران

یک پیش داوری ادبی و تاریخی شعور ملی ایرانی بوده است نه توصیف چگونگی یک امر واقع به قول جاحظ تفاوت میان ترک وخراسانی مثل تفاو ایرانی و عرب یا زنگی وحبشی در خلقت و فطرت نیست بلکه مثل مکی و مدنی یا بدوی و حضری یا دشتی و کوهی است». جنگ طاهریان با خرمیان با جنگهای سلجوقیان و مغولان با روادیان و شدادی کورد تداوم یافت. نباید فراموش کنیم طبق خود اوستا «ایران ویچ» که - به قول نیولی- مفهومی دینی بود همانطور که بهار اشاره کرده‌است در منطقه جنوب روسیه و ترکمنستان قرار دارد و سلطه ایرانیان بر مهرزمین مادستان از هخامیشیان تا غزنویان، سلطه سیاسی وحکومتی بر فرهنگ و سرزمین بوده است که این سلطه ایران شرقی(فارس و ترک) همیشه در همکاری با سامی/عرب غربی بوده است. از اغاز همکاری کوروش با بابل در سرنگونی مادها تا طاهریان و سلجوقیان در سرنگونی حاکمیتهای کوردی از خرمیان تا شدادیان و ضدیت با فرهنگ آن تحت عنوان کفر و شیطان پرستی تا همکاری افغانی و ازبکی و عثمانی برعلیه صفوی و همکاریهای امنیتی سه قوم حاکم امروز چون قضیه رفراندوم بردوام بوده است.

ایران‌زمین که شامل افغانستان و تاجیکستان است و زبان فارسی نیز همان زبان افغانی و تاجیکی و فرهنگ ایرانی نیز همان فرهنگ شرقی آن دیار در تضاد با غرب مهری/کوردی بود با تشکیل صفویان تجزیه گشت. ایرانیتی که امروزه می شناسیم، در دوران قاجاریه، تحت تاثیر ایده‌های مستشرقین با انقلاب مشروطه و سپس دولت مدرن از بالا شکل گرفت که تنها دولت و ایدوئولوژی بود همانطور که زرتشتیت تنها دولت بود و با زوال دولت ساسانیان، سر به نیستی گذاشت و همانطور که پارس قدیم تنها امپراتوری بود و و با مرگ کمبوجیه، جنبشهای توده‌ایی مانند گئوماته روی داد که با سرنگونیش، کل آسیا به قول هرودت به حالش گریستند که تنها با قدرت نظامی و گارد جاویدان داریوش دوباره نظم برقرار شد همانطور که رضاخان با گارد قزاق قادر به ایجاد نظم دولتی شد. جنبش توده‌ایی مزدک نشان از تداوم تضاد ملت با دولت/امپراتوری بود. دولت مدرن نیز برساخته ایدوئولوژی/دانش مستشرقان بود؛ قاجاریه که تفاوتی با سلسله قبایل قبلی چون غزنویان نداشت، از بحران مشروعیت رنج می برد و مشروعیت بخشیدن علما دیگر کارساز نبود با ظهور طبقه‌ایی نوظهور با استفاده از علوم مستشرقین، بنیاد نظری آن را شکل که در دولت مطلقه رضاشاهی تجلی یافت که اصل و اساس آن جز با سرکوب ملت از کوردستان و آذربایجان تا خوزستان و خراسان شکل نگرفت که بازتولید همان تضاد دولت با ملت بود. فروپاشی مشروطه و عصیان تمامی ملت در چهارپارچه کشور، تکرار فروپاشی کمبوجیه و شورشهای تمامی ملت مهرزمین برعلیه امپراتوری پارسی/هخامنشیان بود. اما در فروپاشی دولت مطلقه شاهی با انقلاب ۱۹۷۹، تنها در کوردستان مقاومت صورت گرفت. برخلاف تحلیلهای آبکی که دلیل آن را نور انقلاب در نظر می گیرند این ظلمت دولت مطلقه بود به این معنی که دولت مطلقه‌ی مدرن که اساسا در تقابل با شورش ملت مهری تکوین یافت، با توجه به انحصار امکانات مدرن و سیستم آموزشی در تحمیل زبان و فرهنگ فارسی، برخلاف دوره‌های قبلی موفق به فارسیزه/ایرانیزه کردن، ملت مهری شد که به جای زرتشت-اسلام، این بار ناسیونالیسم ایدوئولوژی آن بود. ایرانی که فرهنگ و زبان و سرزمینش در افغانستان وتاجیکستان بود با دولت مطلقه مدرن، موفق به آسیمیله/ایرانیزه کردن مهرزمین و فرهنگ و زبانی آن شد که شورشهای احاد ملت بعد از فروپاشی هخامنشیان-مشروطه به شورش کوردستان بعد از فروپاشی دولت مطلقه محدود شد. تضاد دولت و ملت به تضاد دولت تک-قومیتی پارس و قوم بی دولت کورد تبدیل شد. اینکه در اوایل انقلاب داوطلبانه از شهرهای ایران بر ضد جنگ بر علیه قیام کوردستان می آمدند، ناشی از موفقیت دولت مطلقه تک قومیتی مدرن در فارسیزه/ایرانیزه کردن، ملت مهری بود که مهرزمین به کوردستان کنونی زاگرس تقلیل یافت. هنوز هم ایرانیها زبان افغانی و تاجیکستان را می فهمند اما زبان ما را نه و اگر ما زبان فارسی را یاد گرفتیم به دلیل تسلط سیستم آموزشی است همانطور که در ترکیه، ترکی را یاد گرفتیم. اینکه در فروپاشی گئوماته تمامی ملتهای آسیا گریستند اما اکنون با سرکوب کوردها تمامی آسیا خوشحال می شوند، سرخی شرم بر گونه‌ی هگل.

شرق ایرانی با حاکمیتهای سیاسی از طاهریان تا سلجوقیان با عرفان مکتب بلخ، ابراهیم ادهم و اصم و شریعت مدارانی از ترمذی و بخارا تا غزالی و خنجی، با زبان فارسی/افغانی و دین رسمی اسلام، صورت زبانی و فرهنگی خویش را به دست آورد که پیوند دین زرتشت و قدرت ساسانیان، در پیوند حکومتهای شرقی با شریعت اسلامی بازتولید گشت. غرب نیز با زبان عربی و شریعت اسلام و عرفان ذوالنون مصری و حسن بصری و متشرعانی چون ابن حنبل و ابن تیمیه با خلافت عباسیان بغداد صورت سیاسی و فرهنگی خویش را سامان داد. هم زمان با احیا ساسانیان در قالب طاهریانِ و سامانیان در اتحاد با دستگاه خلافت، زرتشت در قالب اسلام، اوستا در قالب قرآن و موبدان در قالب علما بازتولید گشت. ماد میانه‌ی مزدکی و مانی، در سیاست در قالب خرمدینان و مازیار و قرمطیان و در فرهنگ با شخصیتهایی چون سهروردی و

جنید و همدانی و حلاج و رازی و آیینهای فتیان و یارسان و ایزدی، بازتولید جنبشهای مادی/مزدکی با صورت مهریسم، بر ضد طاهریان شرقی از یک سو و عباسیان غربی از سوی دیگر با صور اسلامی خلافت بود.

با شکست بابک خرمدین، شورشهای صاحب الزنج و قرمطیان که گاها در لباس خوارج و غلات شیعه ظاهر می گشتند، برعلیه اشرافیت و خلافت سربرافراشت که نظام الملک، قیام زنج را شبیه مذهب مزدک و بابک وزکریای رازی وقرامطه در همه معانی می‌داند و دو سوم اهالی جبال را قرمطی و کافر بر می شمارد. سرزمین جبال یا بلاد الکرد به قول عطا عبدالرحمن و لازاریف، مهد جنبشهای قرمطی و مزدکی و خوارج بر ضد امویان و عباسیان غربی و ایرانیان(ترک و پارس)شرقی بوده است. اگر ساسانیان در طاهریان تا غزنوی و سلجوقی احیا گشت، مزدکیان در ابومسلم و خرمدینان و مازیار و صاحب الزنج و قرمطی و خوارج و اگر اندیشه ایرانی و عربی در عرفان و زهد بی روح مکتب بلخ و بصره و شریعت گرایی بخارا و غزالی و ابن تیمیه بازتولید شد، اندیشه مهری/کوردی در رندی و قلندری. تضاد شرق و غرب ایرانی و عربی با میانه مادی تنها در سیاست نبود بلکه جنبه فرهنگی و جغرافیایی نیز داشت. از نظر سرزمینی، سرزمین سرسبز ماد همیشه مورد تاخت و تاز اقوام سامی/عربی غربی و پارسی/ترکی شرقی بوده است. در تصوف، مکتب جنید و حلاج و همدانی و فتیان و قلندریه و حافظ در تضاد با دو مکتب عرفان نظری و زهد خشک از سویی، ابراهیم ادهم شرق و حسن بصری مصری غرب بود. از نظر فلسفی مهریسم با زکریای رازی و ابن سینا و آمدی و اخوان الصفا و سهروردی و شهرزوری احیا گشت. به عبارت دیگر اتحاد سیاسی و قومی شرق ترکی/پارسی با غرب سامی/عربی، جنبه دینی و فرهنگی نیز داشت که تخمه تیامات و اهریمن و اژی دهاک قبل از اسلامِ مردوک و اهورا به جن و قرمطی دوران اسلامی الله و در تجزیه‌طلب و تروریست دوران اسلام سیاسی بازتولید گشت.

از نظر سیاسی و سرزمینی: اقوام مهاجم که فاقد مقبولیت مردمی بودند امپراتوری/خلافت و دین (اسلام-زرتشت) را به ترتیب به عنوان ابزار نظامی و هژمونیک سلطه‌ی قومی/قبیله‌ایی نیاز داشتند که با تاراج انباشت سرمایه به طبقه برتر نیز تبدیل شدند که پیوستگی دانش/دین و قدرت/امپراتوری را نشان می‌دهد. در قدیم اتحاد موبدانی چون کرتیز و تنسر و قدرت ساسانیان که در دوره اسلامی به اتحاد روحانیون و علمایی چون غزالی و نظام الملک با عباسیان و سلجوقیان که در دوران مدرن در قالب اتحاد روشنفکران و دولتهای مطلقه بازتولید گشته‌است. بنابراین، اساطیر و دین زرتشت نیز در قالب اسلام و قرآن، هخامنشیان در قالب عباسیان و سپس؛ امت اسلامی در قالب ناسیونالیسم و ملت، امپراتوری در قالب دولت-ملت بازتولید که سلطه خویش بر سرزمین کوردستان را حفظ کنند. اما کوردها که صاحب سرزمین و مقبولیت مردمی و سیاست توافقی بودند احتیاجی به امپراتوری و دین برای حفظ سلطه خویش نداشتند به همین دلیل با حاکمیت سامی و پارس بر کورد، سیاست‌خدایی سلسله‌مراتبی جایگزین خدای‌سیاسی توافقی گردید و اتحاد دین و دولت که نمونه آن دین زرتشت با هخامنشیان و ساسانیان است، در اتحاد اسلام و خلافت و دردوران مدرن نیز اتحاد اسلام سیاسی یا ناسیونالیسم با دولت-تک قومیتی عرب و ترک و فارس بازتولید گشت.

بین‌النهرین، که با جایگزینی خلافت با امپراتوری و قرآن با اوستا و علما با موبدان، کوردهای وحشی بی خرد را به جن و شیطان و وحشیان تهی از فضیلت تغییر القاب داد، امروز در نظم دولتهای مطلقه که روشنفکران جایگزین علما و موبدان گشته‌اند و ملیت جایگزین امت و ناسیونالیسم جایگزین اسلامیت، به تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم و تروریست که اتحاد دانش و قدرت در میان سه قوم عرب و ترک و پارس و همکاری هر سه بر عیه کورد را نشان می‌دهد که در روژآوا و باشور، انتزاع تضاد سه قوم با کورد را در قالب تضاد دیکتاتوری و اسلام با سکولاریسم و دموکراسی یا تضاد وحدت با کثرت مشاهده می‌کنیم. به عبارت دیگر، اگر اساطیر و دین در قدیم در مشروعیت بخشی به امپراتوری/خلافت به اسلام سیاسی و ناسیونالیسم در مشروعیت بخشی به دولت-تک قومیتی مدرن تبدیل شده است، دو ایده‌ی قرارداد/پردیس مهری نیز در قالب سکولاریسم وسوسیالیسم و کنفدرالیسم کوردها گسست در تداوم یافته‌است.

به همین دلیل، غزالی و نظام الملک و ابن تیمیه، خادمان دستگاه خلافت عباسیان، بدترین الفاظ را نسبت به کوردها به کار برده‌اند. نظام الملک اهالی جبال را کافر و قرمطی و غزالی کوردها را پست تر از درندگان و فاقد فضیلت می داند. در این دوران بود بسیاری از احادیث چه از شیعی و چه سنی چه جعفر صادق و چه غزالی در جنی بودن«الاکراد من الجنی» و نفرین کورد روایت می شد و حتی روایتی از پیامبر که کوردها، هیچ گاه به اتفاق/وحدت دست نیابند در گفتمان آن زمان نقل شده است که همسانِ تکفیر و اعدام متفکران و صوفیهایی چون

حلاج و همدانی و رازی و ابن‌سینا و سهروردی بود. جالب است مستشرقان مدرنی چون اشپولر و فرای نیز در بررسی آن دوران خوشحالی خود را از «رفع خطر وحشت زادی حکومت کوردی» پنهان نکرده‌اند.

همانطور که اشاره کردم، سرزمین جبال و کوردستان، صورت فرهنگی خویش را نیز داشته است. با زوال سیاسی خرمدینان که در نفی خلافت غربی و حاکمیتهای شرقی بود، نفی‌گریی در قالب تصوف و فلسفه دونادونی دیگر یافت. در تصوف که متفاوت از عرفان شرقی و غربی بغداد و بلخ بود، متصوفانی چون جنید و حلاج و همدانی و باباطاهر و حافظ ستیز سیاسی را در قالب فرهنگی ستیز زاهدی شرقی و شریعت گرایی غربی با رندی مهری بود. در فلسفه شخصیتهایی چون زکریای رازی و ابن سینا و سهروردی و شهرزوری نمایانگر فلسفه مهری خرمدینان در تقابل با فلسفه معقولات و فقه حسیات بود. در مذهب؛ آیینهای اجتماعی از فتویان و عیاران تا یارسان و ایزدی و اخیه و بابائیه، ظهورات اجتماعی مهریسم و درونیت یافتن خرمدینان در تقابل با دین اسلام و زرتشت بود. برای مثال نفی توحید و معاد و نبوت توسط فلاسفه مهری مانند ابن سینا و زکریای رازی که بنیاد مشروعیت خلافت و سلطه سیاسی را به چالش می کشید یا نفی واسطه‌ی پیامبر و خلافت با شعار اناالحق حلاج و پیوند مستقیم با عهدالست توسط جنید بدون واسطه پیامبر و طباع‌تام سهروردی و نفی هستی خارجی شهرزوری مفهوم برابری دریافت وحی اخوان الصفا، شکل درونی و فرهنگی جنبش خرمدینان است که نفی‌گری سیاسی به نفی‌گری فرهنگی و دینی انجامید که توسط اصحاب قلم شرق و غرب، یا مانند بابک چون حلاج و سهروردی به دار آویخته شدند و یا مانند ابن سینا و رازی و ایزدی توسط غزالی متشرع شرقی و ابن تیمه غربی به کفر و ارتداد متهم شدند که اساسا تهافت‌الفلاسفه در پی حفظ بنیادهای مشروعیت خلافت نوشته شد. بنابراین مهرزمین، صورت فرهنگی خویش در تقابل با صورت فرهنگی و دینی شرق و غرب اسلامی و هندی بعد از زوال سیاست، را حفظ کرده‌است که سرکوب سیاسی خرمدینان و قرمطیان با جایگزین شمشیر با قلم و فرهنگ، به تکفیر و ارتداد دینی و جنی«الاکراد من الجنی» خواندن کوردستان منجر شد.

تضادهای فرهنگی به دلیل تشکیل امپراتوریها و فقدان مرزهای مشخص سیاسی و فرهنگی، گاهی صورت ایرانی شرقی و کوردی غربی در هم تنیده و گاهی در یک شخص باعث تغییر وی می‌شود؛ مانند مولانای بلخی که در مهر زمین آناتولی در آشنایی با شاعران و عارفان آنجا چون شمس تبریزی، ازعرفان زاهدانه خشک ایرانی/هندی به رندی و قلندری تحول یافت و برعکس آن تاثیر تفکرات اشراقی بر ظلمت ماده‌ی مهری چون تفسیر طباع‌تام با صورت معنوی است.

شرق، بیانگر تفکر و عرفان هندی که معنویت اسلامی نیز به آن افزوده گردید و غرب مادیگرایی مهری که بنیاد تضاد ماده ی مهری و صورت معنوی از عوامل مهم تفسیر فرهنگی دنیای بعد از حاکمیت اسلام است. غرب ظلمت که مکان چشمه حیات نیز هست صورت و ماده همسان هستند یعنی صورت مهری بر ماده کوردی در جغرافیای کوردستان آن زمان هماهنگ است مانند جنبش سیاسی خرمدینان و جنبش فرهنگی قلندریه و یارسان و ایزدی که پیوند سرزمین و مردم و مهریسم را نشان می‌دهد. اما در ایران شرقی(افغانستان و تاجیکستان)، ماده ترکی از هخامنشیان تا مغول، صورت هندی و اسلامی به خود گرفته است که گاها ماده ها صورتهای همدیگر را پوشانده و تلفیق می کردند. در نتیجه کوردستان از گوتی و ماد تا مزدکی و خرمی از آیین مهر تا تا جنبش فلسفی رازی و سهروردی و تصوف جنید و حلاج و شعر باباطاهر و حافظ تا یارسان وایزدی علوی و قادری و نقشبندیه، پیوند جغرافیا و آیین و مردمان را حفظ کرده‌است که همبستگی سرزمین و فرهنگ و مردمان آن به همبستگی مردمی و دینی و سیاسی دیگریهای آن نیز انجامیده است که دین و علما و امپراتوری آنان چون دین اسلام و خلافت/امپراتوری عباسی-طاهری و فرهنگ شریعت غزالی و ابن تیمیه را بر علیه کوردستان با القاب جن و شیطان موجب گشته‌است.

نباید از نظر دور داشت شرق، تنها از نظر سیاسی و حاکمیت در انحصار ترکان/پارسها بود خراسان آن زمان شامل بلخ و بخارا و شرق ازبکستان نیز بود اما شرق نزدیک، همچنان آثار فرهنگ مهری مانند ابومسلم و مازیار و استادسیس و صفاریان و تصوف را داشته‌ایم که غیرپارسی و ضد زرتشتی/اسلامی بودند اگرچه شاید تاثیراتی پذیرفته باشند. کتاب کوردکال نامه و تاریخ سیستان به کورد بودن خوارج و مزدکیان دیار شرق اشاره کرده‌اند. در قبل از اسلام نیز از حاکمیت هخامنشی تا ساسانی پارسی، حاکمیت سیاست و سلطه حکومتی بر فرهنگ و سرزمین مادی/مهری بود که در عین سرکوب و نابودی آنان، مفاهیم و فرهنگ آن را مصادره که آن را با سیاستهای خویش منطبق

کردند. این سلطه بعد از مشروطه با حمایت مستشرقان و دانش غربی و نژادپرستان آریایی چون گوبینو و هرتسفلد، به سلطه زبان فارسی نیز انجامید (به قول ادوارد براون خارج از تهران هیچ کس فارسی صحبت نمی کرد. قبل زبان فارسی تنها در میان نخبگان به دلیل تسلط دیوانی رواج داشت نه عامه مردم) زبانی که حامل «اسطوره‌های شاه‌پرستی»» سلسله های پارسی ساسانیان بود که به زوال زبان کوردی و دیالکتیکهای آن از همدان تا بجنورد گشت. این در آناتولی و آذربایجان نیز اتفاق افتاد شرق آناتولی که مکان تاریخی و فرهنگی کوردهای مهری بود و غرب آن یونانی ورومی، با حاکمیت ترکان عثمانی و بعد کمالیسم، ترکیزه گشت که این فارسی و ترکی شدن با روایت تاریخ‌نویسی نیز همراه بود که به پاک کردن کورد در تاریخ قدیم پرداختند. این مسئله تاریک نگه داشتن و پاک کردن تاریخ ماقبل سلطه، در تاریخ‌نگاریهای هر سه قوم مشهود است که پیوند دانش و قدرت را عریان نشان می‌دهد.

در زیر سایه‌ی حکومتهای شرقی با عرفان هندی و شمشیر ترکی /پارسی، از سویی، شاهنامه ها و سیر الملوک ها گسترش یافت و از سوی دیگر انسان کاملها و زهد عرفان نظری و شریعت‌گرایی. این حاکمیتهای شرقی به رواج دو امر دیگر پرداختند: یکی گسترش خلافت عربی /اسلامی بود و دیگری گسترش زبان فارسی. تمامی حکومتهای شمال شرقی ایران و ترکستان، زیر سایه مشروعیت خلافت عربی به قدرت خویش اقتدار بخشیدند، در عین حال به گسترش قدرت و اقتدار آن پرداختند. زبان فارسی نیز که با شاهنامه ها و مداحان درباری امرا چون رودکی و دقیقی و فردوسی که حتی به مدح سلطان محمود نیز می پرداخت، زایش و تکامل یافت با خود این شاهان نیز گسترش یافت. در همان زمان در سرتاسر امپراتوری اسلامی، ما شاهد تکامل سایر زبانها از جمله کوردی هستیم که نسبت به حاکمیتهای پارسی قبل از اسلام، تساهل بیشتری حاکم بود و امکانیت بروز زبانی و فرهنگی سایر اقوام به وجود آمد چیزی که در دوره جهالت و بی تمدنی حاکمیت پارسهای هخامنشی و ساسانی در تصور نمی گنجید. اما زبان فارسی با کشورگشاییهای سلسله‌های ترک گسترش بیشتری یافت و بر سایر زبانها تسلط ادبی و دیوانی یافت البته در میان نخبگان.

بنابراین، حکومتهای شرقی، از زبان فارسی که حامل فرهنگ ایرانی یا همان اسطوره‌های شاه‌پرستی و تقدیس ساختار طبقاتی بود، حمایت کردند. زبان و فرهنگ عربی نیز امکانیت دادن اقتدار مطلق به حاکمان مطلق را نداشت. در زبان عربی هم فلسفه بود و هم شریعت که قدرت را محدود می کرد. نظریه های استحسان و اهل حل و عقد حکومت را به چهارچوب فقه‌سیاسی محدود می کرد. با تئوریسنهای ایرانی چون غزالی و نظام‌الملک در قالب فره ایزدی بود که خلافت، اقتدار مطلق را یافت و از دیکتاتوری به استبداد ایرانی گرایش یافت همانطور که هرمنیسم و عرفان نظری ایرانی بود که باعث زوال فلسفه و مکتب عقل‌گرایی شد مکتب عقل‌گرایی با نهضت ترجمه یونانیان با ماندائیان حران و ثابت بن قره بود در بغداد رواج یافت که با حمله های غزالی و ابن تیمیه به آن به تدریج اسلام را بر بنیاد عرفان و شریعت بنیاد گذاشتند. به همین دلیل، اکثریت قریب الاتفاق کُتب فلسفی وشرعی به زبان عربی نگاشته می شد و کتب ادبی و شعر به زبان فارسی و اگر استثنائاتی هست مانند دانشنامه علائی به امر یکی از امرا بوده است همانطور که خود شاهنامه به دستور امرا جمع آوری گردید. در واقع چیزی که فرهنگ ایرانی نامیده‌اند نه تنها از نظر محتوایی «اسطوره‌های شاه پرستی» است که توسط مداحان شاهان و با حمایت آنان نیز تدوین شده‌است که با زبان شریعت در قالب ظل السلطان بازتولید گشت همچنان که مهریسم در ایده‌ی برابری رازی و اخوان‌الصفا و عقد و قرارداد فتیان در تقابل با قدرت سیاسی بازتولید گشت.

ابن مقفع، از اولین کارهایی که کرد ترجمه متون زمان ساسانی در باره آداب سیاست و پیوند دین و سیاست بود و خود به مقام وزارت در نظم‌سیاسی عربی رسید و از مهمترین نوشته ای او کتاب مزدک نامه است که همانطور که کلیما اشاره کرده‌است ان کتاب را برای مشروعیت زدایی از مزدکیان نو که همان خرمدینان بودند نوشت. این کتاب و اقدامات ابن مقفع باعث ازدواج مشروع عقل سیاسی پارسی با عربی /اسلامی گشت که هردو باید مواظب شورشهای مردمی مزدکیان عصر اسلام باشند. اما درهر صورت توده مردم، اگرچه در ظاهر با سیستم و دینی متفاوت و قومی سروکار داشتند اما ساختار سیاسی و عقلی قدیم پارسی-سامی، در قالب خلافت، بازتولید شده بود. با وجود تسلط سیاسی و دینی اسلام و دیوانسالاری پارسی، گاهگای ندای «عهد الست» در میان مهریان چه در نظر و چه در عمل هویدا می گشت که تقدیر تقابل‌های دوگانه تمدن اسلامی را در قالب اسلام-کفر، مسلمان-کافر، خدا-شیطان، انسان-جن، عرفان-عشق، زاهدی-رندی، آزاد اندیشی-تعصب، وحدت-کثرت، وجود-ماهیت در یک کلام سیاست‌خدایی عربی /فارسی در تقابل با خدای‌سیاسی توافقی مهری /کوردی را رقم زد.

تضـــاد شـــرق و غرب ایرانی/ترکی و عربی با میانه کوردی که بعدا با هجوم ترکان به آناتولی و تشـــکیل امپراتوری قدرتمند عثمانی به تضـــاد شرق/ایرانی و غرب عرب/ترک با میانه کوردی تبدیل شد و با همکاریهای سه گانه دولتی در سرکوب جنبشهای معاصر کوردی از پیمان سعد آباد و سـرکوب شـیخ عبیدالله و شـیخ محمود تا قیام ملا مصـطفی و رفراندوم بازتولید شـد در دوران قبل از جنبشـهای مدرن و بعد از خلافت عباسی نیز تداوم داشته است. آیینهای یارسان وایزدی از سویی، و مذهب شافعی در میانه دریای حنفی ترک و عرب و، شیعی ایرانی از سوی دیگر، حفظ گوهر میانه و تمایز با شـــرق و غرب ایرانی و عربی و ترکی اســـت. خودِ امام شـــافعی واســـطه‌ایی در میان دو مکتب عقل‌گرایی و نقل‌گرایی و، با وجود سـرسـخت بودن در اهل سـنت از محبان اهل بیت شـیعه بود که شـافعی بودن کوردسـتان در میان قطب‌های حنفی و شیعی، نشانی از میانه بودن مهری کوردستان است. مهمتر از آنکه ظهور طریقت‌های قادری و نقشبندی است که بعدا در قالب جنبشهای سیاسی از شیخ عبیدالله تا شیخ محمود و بارزانی در تقابل با سه قوم شرقی و غربی اعلام ظهورکرد.

به این معنی که میانه بودن جغرافیایی و آیینی که با دشـمنی شـرق و غرب روبه‌رو شـده‌اسـت تنها منفعل نبوده بلکه در عالم ایده و ذهنیت نیز عقل فعال و بازتاب یافته‌است که ندای مهریسـم برای حفظ تعادل در میانه دو قطب مخالف اسـت برای مثال: اسـاسـا خودِ تصـوف که در کوردسـتان رواج یافت، به نوعی واسطه و میانه‌ایی مابین شیعه و سنی یا عقل سرخ است نه شیعی و نه سنی است که کلود کاهن این فرایند عجیب را شـیعی شـدن تسـنن نامیده اسـت. برای مثال اگرچه قادریه در آغاز با شـیخ عبدالقادر- که نگارنده هیچگاه به نتیجه نرسـیدم به کدامین دیار تعلق دارد- تکوین یافت جنبه فقهی و ضد شـیعی داشـت اما با گسـترش در کوردسـتان از جنبه شـرعی-فقهی آن کاسـته شـد و اصـولی از تشـیع را نیز پذیرفت. به نوعی تصـوف در عام و قادریه و نقشـبندیه در خاص، واسـطه و حلقه واسـط شـیعه و سـنی و مروج ایده‌ی تساهل و همگرایی در میان آن دو برخلاف فتواهای دو طرف برعلیه یکدیگر هستند. گسترش قادریه همزمان با گسترش صفویه ضد تسنن نیز در این چهارچوب قابل تفسیر است که با وجود حفظ شافعی-سـنی، ظواهر از تشیع مانند قداست علی و اهل بیت را نیز پذیرفته است و گرایشـات امارتها و شـیوخ به عثمانی در آن زمان در این چهارچوب قابل تفسـیر اسـت که در مقابل افراطی‌گری تشـیع صـفوی بود. اسـاسـا گسـترش نقشـبندیه در مقابل ظهور بنیادگرایی دینی در کافر و مرتد خواندن دیگر مذاهب ظهور یافت. نقشـبندیه نیز چون قادریه در عین حالی که وفاداری خویش را به اهل سنت بیان می‌کند و سرسلسله را به ابوبکر می‌رساند اما مناجات و اشعار مولانا خالد نشان از تلفیق شدن با تشـیع نیز دارد که در مدح اهل بیت و امامان شیعه کم نسـروده اسـت. به این معنی که میانه بودن مهری کوردسـتان از نظر جغرافیایی، که شرق و غرب در گسست از تعادل آن شکل گرفت، تلاشهایی برای احیایی تعادل چه در مفاهیم فلسفی عقل سرخ و چه آیینی چون تصوف برای نفی دوگانگی بنیادین زرتشـتی-اسـلامی و جنگ مذاهب به خرج داده اسـت امروزه نیز تنها در کوردسـتان اسـت که برخلاف داعشـیسـم سـنی غرب و جنوبی و شیعی ایرانی شرقی، گروه‌های افراطی مذهبی جایی در سیاست با وجود انتخابات آزاد ندارند در حالی که نظام حاکم در ایران با انتخابات مردم و با رای اکثریت به قدرت رسـیـد و تنها کوردسـتـان در مقابل آن مقاومت کرد. میانه بودن گاها با نفی‌گری ظهور می‌کند که در تقابل با تاکید یک جانبه و افراطی بر مدرنیته چون کمالیسم و رضاخان، شورشهای کوردی در قالب سنتی‌تر مانند شیخ سعید پیران و کوماری کوردسـتان ظهور می‌یابد و در مقابل تاکید بر اسـلام شـیعی، کوردها بر سـکولار و سـوسـیالیسـم و تا حدی سـنی گری تاکید داشـتند که برای رعایت حفظ تعادل اسـت. همین امروز شـاهد میانه و متفاوت بودن کوردسـتان در مقابل قطبهای افراطی ناسـیونالیسـتی و مذهبی سه قوم عرب و ترک و فارس، متوجه ظهور گفتمان دموکراتیک و سکولار کوردی هستیم.

تاکنون از زاویه تضـاد و تقابل شـرق و غرب، به مسـئله ماد/مهر میانه پرداختم؛ اما نباید فراموش کرد رابطه شـرق و غرب با میانه، نه تنها سـرکوب و نفی، بلکه مصـادره نیز بوده اسـت. همانطور که اشـاره‌کردم کوردسـتان که در قدیم به جبال و ماد و گوتی مشـهور بوده اسـت مهد انقلاب کشـاورزی و مرکز جهان قدیم بوده اسـت. گوبکلی تپه (Gire Mirazan- Xirabreske) نشـان از تشـکیل اولین تمدن بشـری در کوردسـتان اسـت که سـتونهای سـنگی به مسـیر دایره‌ایی، می تواند نشـانی از دایره‌ی هه‌لپه‌رکی و تصـاویر گاو و مار و عقرب نیز می تواند اشاره‌ایی به اسطوره قربانی گاو باشد. آیین مهر تاثیرات گسترده و شگرفی در شرق و غرب گذاشته است. وجود دیونیزوس در یونان و مهریسم در روم و اسامی مهر و میترا در هند و ریگ ودا، نشان از تاثیر گسترده ای این آیین در شرق و غرب است. نمونه واضح این گستردگی تاثیر و در عین حال تقابل، تقدیس گاو از هند تا مصـر در تقابل با گاوکشـی مهر اسـت. نباید با جغرافیای امروزی به قدیم نگریسـت. امپراتوری ماد که آیین آنها مهریسم بود در شرق تا مرز هند و چین و در غرب تا یونان هلنی و در جنوب تا بابل گستردگی داشت. گناه جمشید که در شرق بود

و زرتشت هیچگاه وی را نبخشید، قربانی گاو و تاثیرپذیری وی از مهریسم و اطاعت از مادهاست. حتی محققانی که وجود زرتشت را در شرق جستجو می کنند، مانند هنینگ، اعتراف کرده‌اند که دین زرتشت در تقابل با مهریسم و نفرین گاوکشی و تاریکی غار ظهور یافت که نشان از گستردگی آیین مهر در شرق دارد. در غرب نیز که بعدا به آن باز می‌گردم همانطور که ارنست کاسیرر و راسل اشاره کرده‌اند، دیونیزوس نه آیینی یونانی بلکه از زاگرس به یونان رسید و تاثیرات زیادی در فرهنگ تراژدی هلنی و امثال فیثاغورث و افلاطون گذاشته است. در تمدن رومی نیز در قرون اولیه رقابت شدیدی مابین مهر و مسیح وجود داشت که به قول ارنست رنان، اگر مسیحیت دین رسمی امپراتوری نمی شد، اکنون غرب بر مذهب مهریسم بود. پاپهای مسیحی منکر شباهت مسیحیت و مهریسم نبودند اما آن را تقلید شیطانی مهریسم از مسیح می‌دانستند به همین دلیل با به رسمیت شناختن مسیحیت در قرن چهارم، مهریان مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند که اصحاب کهف نمونه آن است. در حالی که مسیح تقلیدی از مهریسم بود: مفاهیم پیر یا پدر و رنگ سرخ و شراب شام آخر و مهمتر اینکه اصل هبوط پدر در پسر دین مسیح، اساسی مهری و هبوط خوددا در غار است. در ریگ ودا نیز اسم مهر با ورونا ذکر شده‌است و تقدیس گاو ناشی از تقابل با آن است که زرتشت در تداوم ضدیت هندوئیسم/سامیسم با مهریسم است. همانطور که گفتیم تفکر ایرانی/زرتشتی همان شرقی/هندی است که با حاکمیتهای نظامی گسترش یافت. بنابراین، رابطه تاریخ با مهر رابطه دوگانه نفی -مصادره است. برای مثال افلاطون با جهالت خواندن تمثیل غار، عالم‌مثل را بر اساس صورت همان غار مهری پردازش اما از ماده زمینی آن تهی کرد. مهریسم در قالب دیونیزوس از طریق اورفئوس، به کیشی معنوی تغییر معنا داد و از طریق فیثاغورث که به تناسخ ارواح معتقد بود وارد فلسفه افلاطون گشت که مفاهیم اسب چموش و خموش وی همان دوگانگی نور و ظلمت مهریسم است با این تفاوت که دوگانگی و با هم بودن آن دو را به تقابل مطلق تبدیل کرد. در شرق این کار با زرتشت صورت گرفت که همسانی نور و ظلمت را به تقابل مطلق آنان تبدیل و گاو را تقدیس کرد. شکل سیاسی این دین و فلسفه، نفی نظم‌سیاسی توافقی و فرافکنی صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی غار به عالم‌مثل و عالم مینوی روحی در دنیای ماقبل آفرینش که نظم‌سیاسی باید مطابق با الگوی کیهانی در تبعیت از فیلسوف-شاه و پیامبر و شاه شکل بگیرد. در دین سامی این ابراهیم بود که رابطه نفی/مصادره با مهریسم را با فرار از حران در قالب وارونه کردن قربانی و جایگزینی طواف و نماز با هه‌لپه‌رکه صورت داد که اسلام سنتزی از همه آنان بود و غار را به مکان وحی الهی و تهی از صورت هه‌لپه‌رکه تبدیل کرد.

رابطه نفی و مصادره در سمبلهای اهورامزدا/اشورامزدا به خوبی مشهود است. این پرنده همان سیمرغ وملک طاوس مهری است که تجلی وی همان جمع مرغها به شکل شهریار بدن‌کامل و توافق بدنهاست و حلقه دایره ایی که اهورامزدا به داریوش به نشانه مشروعیت پادشاهی می بخشد. نشان از حلقه دایره هه‌لپه‌رکی و مشروعیت‌زمینی و توافقی از پایین است که در نظم‌سیاسی و دینی ایرانی، از بالا به پایین تغییر می‌یابد. شکل اساطیری نفی/مصادره در خلقت هستی بازتاب یافته‌است که مردوک با کشتن تیامات اما از اعضای بدن وی، جهان هستی را خلق می‌کند به این معنی که فرهنگهای دیگر با کشتن مهر/ماد و از اعضای بدن آن قادر به خلقت جهان سیاسی و فرهنگی و جغرافیایی آن شدند شکل جغرافیایی آن کشتن حاکمیت ماد و تصرف سرزمین آن و شکل فرهنگی آن مصادره سبملها و مفاهیم اما مفصل بندی آن در نظام تازه معنایی دیگری است. با مصادره سمبلهای مهری و نفی و تکفیر کلیت مهریسم، با مفاهیم غارجهالت، اهریمن، شر و تیامات، به تدوینِ نظم الهی و سیاسی این تمدنها توسط اهورا ومردوک و عالم‌مثل شد که شکل زمینی آن حاکمیت نمایندگان مردوک و اهورا و عالم‌مثل یعنی حمورابی و شاه هخامنشی/ساسانی و فیلسوف-شاه، در نفی نظریه‌ی قرارداداجتماعی و مشروعیت‌زمینی مهری است، که همان سرنگونی ماد/گوتی توسط اقوام تاریخی است. با زوال سیاست، مادیسم در قالب جنبشهای سیاسی مزدکی و خرمی سعی در بازگشت دوباره خویش دارد که با همکاری سه قوم غالب ناممکن می‌شود که تلاش عملی و سیاسی به تلاش نظری در نفی دیگری و بازگشت مهریسم می‌شود. این کوشش اگرچه آغاز آن با مانی شروع گشت که خود را خاتم و فارقلیط نامید و سعی در بازگرداندن و تلفیق دوباره شرق و غرب با همسانی دوباره نور وظلمت داشت، در دوران اسلامی با تاسیس فلسفه نوآیین شیخ شهاب الدین سوره بردی و شاگردان وی به ثمر نشست. شرق و غرب نماد تقابل نور و ظلمت نیز هست که مانی سعی در فائق آمدن بر این دوگانگی را داشت که با نفی وی توسط زرتشتیان و آگوستین به ثمر ننشست. با زوال خرمدینان، کوششهای متعددی در بازگشت به همسانی خیر و شر یا نور و تاریکی و بازگشت به مفهوم میانجی مهری همسان با جغرافیای میانه‌ی کوردستان، توسط مهریان مهربانی چون شیخ جنید و ابن سینا آغاز گشت اما با سهروردی در قالب مفاهیم طباع‌تام و عقل سرخ و سیمرغ شکل کامل فلسفی خویش را به دست آورد. سهروردی با ذکر تمامی حکمای شرق و غرب، از

افلاطون تا حلاج، سـعی در جمع آوری دوباره سـمبلهای پراکنده شـده ی مهری یا سـیمرغ کردن مرغهای پراکنده، سـعی در فائق آمدن به تقابل‌های دوگانه و همسانی نور وظلمت و ماده و ورح داشت که مفهوم عقل سرخ وی در شکل جمعی تصوف ظهوری جمعی یافت که به آن باز خواهم گشت.

***

جغرافیای کوردسـتان، که با جنبشـها و تمدنهای مهری از گوتیها و کاسـیها و لولوییها تا مهریان وهوری و ماننایی و مادها و تا مزدکیان و خرمیان و خوارج، و از فتیه و قلندریه تا اخیه و بابائیه و از یارسان و علومی تا ایزدی، از جنید و حلاج تا تصوف قادریه و نقشبندیه، فلسفه و هویت فرهنگی و سیاسی خاص خویش را در تقابل با شرق و غرب داشته است، از نظر تمدن مادی-سنگی نیز، صاحب آثار باستانی و هویت متمایز به خود می باشـد. اگر هه‌لپه‌رکی، کاملترین تجلی هنری خوددا و هگمتانه/دولت کاملترین تجلی عینی خودداسـت، می توان تجلی خوددا را نیز به شـکل ماتریالیسـتی و، تداوم فرهنگ عظیم کوردی/مهری را از نظر باسـتان‌شـناسـی و عینی نیز کشـف کرد: از گوبکلی تپه تا نوشـی تپه و کوماژن و تپه نمرود و زیرزه‌وان، از اکباتان و هولیر تا زیویه و حسـنلو و از شـهرهای زیرزمینی درینکویو تا نوش آباد و شـهرزیرزمینی نهاوند واز شیرهای سنگی عفرین تا همدان دریافت. با وجود فقر شدید باستان‌شناسی تاکنون ۷۰۰ اثر تاریخی در کوردستان به ثبت رسیده اسـت. اما هنوز هزاران تپه و غار در کوردسـتان مورد کاوش قرار نگرفته اسـت. از آثار دوره پارینه سـنگی: محوطه جداقایه قروه، دوره مس وسـنگ: تپه چهل امیران و بیجار و تپه تل وار دهگلان و میهم قروه، دوره مفرغ: تپه تی تاچ بیجار. آهن: گورسـتان زاگرس و تپه صـاحب سنندج و تپه کلین کبود مریوان. دوره ماد و مانئایی و هوری: دژ زیویه و تپه قپلانتو و تپه حسنلو و مارلیک و آثار سفالی لرستان و آثار سلیمانیه و هولیر و دوره اسلامی قلعه حسن آباد و بابا فیصل و و صدها پیر وچهل پیراز لرستان و خوزستان تا همدان و شـهر کورد که امروز بسیاری از آنان را به امام زاده تبدیل کرده‌اند.

این آثار همانطور که محققان بررسی کرده‌اند نه تعلق به فرهنگ هندو آریایی دارند و نه سامی، بلکه فرهنگ و تمدنی متمایز هز هردو شرق و غرب اسـت که تجلی ماتریالیسـتی فرهنگ و حکومتهای مهری مانئایی و هوری و کاسـی و لولویی و ماد اسـت. در برخی از این آثار چه به شکل سنگی و غارهای نیمه مصنوعی و چه سفال و جام های طلایی، آثاری از مهریسم و گاوکشی و تقدیس مار و زمین وجود دارد. در چند مورد نیز به طور ویژه به واژه مهر اشـاره شـده‌اسـت برای مثال در لوحه گلی نوزی در کرکوک که متعلق به ۲۵۰۰ ق.م اسـت و در عهدنامه بغازکوی، ۱۴۰۰ قوم و یک مُهر کاسی که متعلق به ۳۵۰۰ ق.م است که همگی به دوران پیش از هندو اروپایی تعلق دارند، اسم و آثار مهریسم را می توان مشاهده کرد. کما اینکه در بسیاری از آثاری که از مارلیک تا حسنلو و لرستان یافته شده است، نقش گاوکشی را می تون مشاهده کرد برای مثال در جام حسـنلو که مردی با ردای بلند و با تیر وکمان که ارابه را می راند و دو مرد دیگر گاو نری را برای قربانی کردن به همراه آورده اند که نمونه مشـابه آن در مارلیک و لرسـتان نیز یافت می‌شـود و ویلیام کالیکان همه آنها را متتعلق به دوران تمدنی هوریها و مانئایها و مادها می‌داند و ملک زاده تمدن انیرانی-غیرآریایی این مجموعه فرهنگی را تایید کرده‌است.

یکی از آثار بسـیاری مهم دیگر، گوبکلی‌تپه (Gire Mirazan- Xirabreske) اسـت که متعلق به دوازده هزار سـال قبل و هفت هزار سـال قدیمیتر از مصر و تمدن سومر است. هنوز زود است که در مورد این کشف بزرگ باستان‌شناسی سخن پراکنی کنیم چرا که تنها ده درصد از آن از زیر خاک بیرون آمده اسـت و محققان هنوز در حیرت این کشـف عظیم به خود نیامده‌اند. حراری در کتاب انسـان خردمند آن را قدیمیترین تمدن بشـری و به انقلاب کشـاورزی ارتباط می‌دهد که گوبکلی تپه نیز نشـانی از اهلی کردن گندم و مکانی شـبیه به انبار و اولین نشـانه تمدن جمعی بشـر بوده است. برخی دیگر آن را مقبره مردگان می‌دانسـتند که با وجود کشـف بخشـی از آن هیچ اثری از مرده و مقبره نیافتند. با توجه به اینکه هنوز بخش اعظم کشف نگشته و قادر به تحلیل آن نشده‌اند، در حال حاضر در حد فرضیه ای محتاطانه با توجه به سنگهای کشف شده و معماری آن و نظریات خود کلاوس اشمیت باستان شناس آن می پردازیم. تحقیقات کلاوس اشمیت با دقت کردن به درختی بر روی تپه آغاز شد که اهالی کورد به نشان تقدیس درخت، بندهایی را به آن بسته و زوجهای جوان و زنهای حامله نشده ، گاها برای

برآورده شـدن دعاهای خویش، در پیشـگاه درخت به قربانی می پردازند. اگر ما نیز از کنجکاوی اشـمیت کاشـف این کشـف، شـروع کنیم به مسئله قربانی می‌رسیم. تاکنون حداقل ۲۰۰ ستون سنگی عظیم که تقریبا در بیست مسیر دایره‌ای متمرکز کشف شده‌اند، کشف شده است. هرکسی که نگاهی ساده به آن بیندازد شکل های دایره‌ایی ستونها را در آن مشاهده می‌کند که اگر با برخی از نقاشیهای آن چون مار های بیشـمار و عقرب و خوک و روباه و گاو نر و مورچه در نظر بگیریم، به نظر می‌رسـد می‌توان به طرح فرضـیه هه‌لپه‌رکی و گاوکشـی خطیر کرد. این مکان در همان اورفا-حران در نزدیکی دیاربکر قرار دارد. محققان معتقدند که این مکان در نزدیکی محل سـکونت و مکان زندگی نبوده است بلکه همانطور که خود اشمیت اشاره کرده‌است مکان تجمع و دیدار و جلسات قبایل بوده است. پس می توان آن را مکانی مابین محل سکونتهای متفرق در نظر گرفت به این معنی که با توجه به شکل دایره‌های ستونهای سنگی که به شکل هه‌لپه‌رکی هستند آن را چیزی شبیه هنگ‌متانه به معنی مکان توافق در نظر گرفت و دو ستون بزرگ وسطی یا سرچوپی و بن چوپی نباشد. ما نمی دانیم در ذهن مردمان آن زمان چه می گذشته است اما ذهنیت آنان را می توانیم بر اساس عینیت های سنگی که تجلی ذهنیت آنان بوده است، بررسی کنیم که همچنان باید منتظر کشـفیات تازه در آن منطقه بود. در همان نزدیکیهای گوبکلی‌تپه غارزیرزمینی و دسـت سـاز زیرزه‌وانZerzevan و تپه نمرود و کوماژن که نماد فرهنگ مهری هستند وجود دارد. همچنین، سنگ‌تراشهایی وجود دارد که دو سر انسان و سر حیوان یا بدن حیوان و سر انسـان با هم هستند که با شاه‌ماران و انسان‌شیر-سر(میترا) که دیگری افلاطون بود، و مفاهیم نصف خر و نصف فرشته عرفان می توانیم آن را توضیح دهیم که نمادی از همگرایی انسان با حیوان-طبیعت است که شاه‌ماران -نصف انسان و نصف مار- و زندگی انکیدو با حیوانات قبل از دوستی وی با گیل‌گمش، سمبلهای خوبی برای توضیح آن هستند که به دنیای قبل از گسست سوژه‌ی فقدان خودآگاهی تاریخ(افلاطون-زرتشت) با ناخودآگاه و همگرایی بعد خریت-مادیت و بعد معنویت انسـان اشـاره دارد که همان مهر به معنی میانجی و میانه است. این آثار امروزه تنها به شکل سمبلیک و افسانه مانند شاه‌ماران و اساطیر ایزدی و یارسان در میان کوردها باقی مانده‌است.

بعد از گوبکلی‌تپه باید از شـهرهای زیرزمینی مهری از درینکویو تا نهاوند و نوش آباد را ذکر کرد که درحوزه جغرفیای قدیم کوردسـتان /ماد از شـرق تا غرب از آناتولی تا همدان و کاشـان و لرسـتان به دسـت آمده اند که قدمت آنها از ۵ هزار سـال تا ۷۰۰ ق.م میلاد ادامه دارد. این شـهرهای زیرزمینی اگرچه مورد اسـتفاده های متفاوتی قرار گرفته‌اند اما سـاخت چنین شـهرهای زیرزمینی کاملا با فرهنگ مهری و مکان جغرافیایی کوردستان میانه که همیشه مورد تاخت و تاز شرق و غرب بوده است، بویژه با دا(د)ستانِ شاه‌ماران، سازگاری دارد. آن‌چیزی که جلب توجه مرا به خود واداشت نحوه کشف این شهرهای زیرزمینی از درینکویه تا سفید شـهر اصفهان است که شبیه کشف شهرزیرزمینی شاهماران توسط ارجاسب در افسانه‌ها است؛ در سال ۱۹۶۳ مردی که دیوار خانه خود را فروریخت، در پشت دیوار اتاق مرموزی را کشف کرد که با ادامه حفاری به سیستم تونلی پیچیده با اتاق های غرمانند رسید که همان درینکویو است. در سفیدشهر نیز با حفاری چاهی به شکل تصادفی، شهرزیرزمینی کشف می‌گردد. در افسانه شاه‌ماران نیز ارجاسب به طور تصادفی با کندن چاهی به شهرزیرزمینی شاه‌ماران دست می‌یابد.

متاسفانه با وجود مواد زیاد تاریخی و باستان‌شناسی و حتی سمبلیک و جشن، با تحقیقات مستشرقین و دیگریها، گاها صورت ایرانی و زرتشتی به آنها قالب شده است. راقم این سطور فاقد صلاحیت علمی و منابع معتبری است که بیشتر از این درباره این آثار بپردازم تنها هدف ارائه صـورت کلی از آن و نشـان دادن عینیت ماتریالیسـتی آن در جغرافیای کوردسـتان اسـت. تنها به یکی از نمونه‌های مورد توجه که باعث حیرت مستشرقین شده است، کوماژن، می پردازم که گیمن در بررسی آن، خود اعتراف می‌کند که فرهنگ آن نه هلنی غربی است نه ایرانی زرتشـتی و سـامی و برخلاف دنیای باسـتان نه به سـعادت اخروی بلکه شـادی و لذت دنیوی دعوت می‌کند. در بررسـی گیمن از کوماژن با فرهنگی برخورد می‌کند: پادشاه نه وعده آخرت بلکه شراب خوب، خوراک خوب و زندگی خوب را می‌دهد و به جای مغان و آتشکده، دختران نوازنده و روسـپی گری مقدس وجود دارد. دعوت به زندگی خوب به جای آخرت که گیمن آن را برخلاف دنیای باسـتان می داند، تداوم غارهایی اسـت که هه‌لپه‌رکه برگزار می شـد و مورد اعتراض زرتشـت و افلاطون و ابراهیم قرار گرفت که در مزدکیان و خرمیان و قلندریه تا به امروز که، برخلاف خمینی که آزادی بزرگتر را شـهادت قلمداد می کرد، عزالدین حسـینی مذهبی و سـنتی به ارزشـهای سـکولاریسـتی و سوسیالیستی فرا می خواند و قاسملو مبارزه را نه برای شهادت بلکه برای زندگی بهتر درنظر می گرفت. همچنین، کوردستان از نظر زبانی

نیز به هیچ کدام از حوزه های زبانی سـامی-آریایی تعلق ندارد. ژان.مار، به درسـتی زبان کوردی را متفاوت از هر دو مکتب آریایی و سـامی و متعلق به مکتب یافثی لحاظ کرد.

باری، میانه بودن کوردسـتان مابین شـرق و غرب و نه شـرقی و نه غربی چه از نظر فرهنگی و سـیاسـی و چه تمدن سـنگی-ماتریالیسـتی و زبانی مشـهود اسـت و این جغرافیای طبیعی با رودخانه‌ها و دریاچه‌هایش و با کوهها و دشـتهایش، صـاحب جغرافیای سـیاسـی و فرهنگی و سنگی و زبانی متمایز خویش نیز هست. به این معنی که کوردستان همیشه چه به صورت خودآگاهانه و چه ناخودآگاهانه، چه سیاسی و چه فرهنگی و چه زبانی و چه سـنگی، تمایزات و هویت مسـتقل خویش یا صـورت خوددا را در در مکان جغرافیایی آن توسـط مردمان کورد بروز داده اسـت تنها این ذهنیت به اصـطلاح مدرن آموزش یافته در سـیسـتم آموزشـی دولتهای مدرن اسـت که سـعی در شـرقی و غربی کردن کوردسـتان دارد. همانطور که تحقیقات علمی در باره‌ی آغاز انقلاب کشـاورزی و آثاری چون گوبکلی تپه نشـان می‌دهد، کوردسـتان مکان هبوط خوددا، مهد تمدن بوده است که تمدنهای شرقی و غربی از یک سو در نفی آن و از سوی دیگر در مصادره آن شکل گرفتند. در تقابل با تمدن-دولت کوردسـتان که به شـکل افقی و شـامل مجموعه‌ایی از اقوام وقبایل متفاوت با زبانها و مذاهب گوناگون بود، در شـرق و غرب، دولتهای قومی و طبقاتی در تقابل با آن ظهور می‌کنند که هرکدام از این دولتها، به خاطر توجیه نابرابری، به ایدوئولوژی نیز نیاز داشـتند که در شرق و خاورمیانه، دین ایدوئولوژی سلطه‌ی قومی و نخبه سالاری و سلسله‌مراتب اجتماعی گشت و در غرب، فلسفه ایدوئولوژی سلطه‌ی طبقاتی. با ظهور سـلطه‌ی قومی/قبیله‌ایی و طبقاتی، خوددا/توافق، می بایسـت نفی شـود چون متناسـب با سـیاسـتهای آنان نبود به همین دلیل همزمان با ظهور سـلطه‌ی قومی و طبقاتی، دین و فلسـفه و روح و متافیزیک برسـاخته شـد و در حاکمیت حقیقت متافیزیکی، ناتمدن خویش را تمدن و تمدن نفی شـده قبلی کوردسـتان را ناتمدن و وحشـی و شـر ملقب کردند که امکان تثبیت بیابند. در حالی که دولت کوردی برای مثال مادها، قراردادی مابین مجموعه تمدنها و فرهنگها و شـاهکهای دیگر با حفظ هویت خویش بوده اسـت. دولت کوردی توافق دیگر دولتها همانطور که مهر، توافق دیگر آیینها و مذاهب است.

مرحله اول: تجلی عینی بدن‌کامل یا هه‌لپه‌رکی سیاسی و حقوقی در قبل و بعد از اسلام

«اَلا یا اَیُّهَا السّاقی اَدِرْ کَأسَاً و ناوِلْها / که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها»

از گوتی تا خرمی

زاگرس نشینان در بین‌النهرین، به دلیل نظم‌سیاسی توافقی و فرهنگ دیونیزوسی «هه‌لپه‌رکی»، به وحشیان بی خرد و تخمه تیامات ملقب گشتند. گوتیان که به بی خرد و وحشیانی که قادر به تشکیل پادشاهی راستین نیستند، لقب گرفتند، از زاویه پادشاهیهای خداسالارانه و ساختار طبقاتی سامیها نامیده شدند. نمونه‌ی کامل آن در قوانین حمورابی تجلی یافته‌است که خود نماینده خوددا و دستورات وی قوانین ابلاغ شده از طرف خدای مردوک هستند که جامعه را به طبقاتی مجزا تقسیم می‌کند در مقابل، طبق خودِ کتیبه های بابلیان، گوتیهای معرفی شده به تخمه تیامات ـ الهه تیامات شیطانی است که مردوک با کشتن وی و از اعضا بدن وی قادر به خلق جهان هستی و تبدیل کاسموس به نظم می‌گردد- دارای نظم‌سیاسی توافقی و رهبران به صورت دوره ایی بین سه تا پنج سال انتخاب می شدند. بنابراین، القاب مارگزنده های کوهستان و وحشی و بی خرد که قادر به تشکیل پادشاهی راستین نیستند، منظور همان نظم توافقی است که قادر به ایجاد پادشاهی خداسالارانه و استبدادی دائم العمر نیستند. اقوام سامی و کلدانی که فاقد مشروعیت مردمی بودند با خلق خدای متافیزیکی، منبع مشروعیت را به خدایان آسمانی انتقال و ساختار طبقاتی جامعه را که قوم مسلطِ غالب، در راس آن بود را نمادی از ساختار نظم کیهانی فرض کردند تا به سلطه خویش مشروعیت و به همین دلیل دین و قوانین الهی و روح در این دوران برساخته می‌گردد تا روابط عمودی مابین بدنها و رابطه نابرابر اجتماعی را حقانیت ببخشند.

بعد از هجوم سامیها و کلدانیها، گوتیان به زاگرس عقب نشینی و نظم‌سیاسی مادها را تشکیل دادند. هرودت نظم‌سیاسی مادها را به شکل قراردادِاجتماعی مبتنی بر انتخاب شاه توصیف که هگمتانه نیز به معنی توافق است. شاهنشاهی ماد مبتنی بر توافق مجموعه‌ی شاهکها و فاقد ساختار تعریف شده‌ی طبقاتی و گاردجاویدان بود(توضیح مفصلتر در کتاب). بعد از شکست مادها و تصرف سرزمین آنها توسط مهاجران تازه وارد پارس که شاخه ای از اقوام مهاجر ترک-مغول بودند - این مهاجرتها از کوروش خان پارس تا چنگیز خان مغول تداوم داشت- آنها به آژدها و ضحاک و آیین مهر به اهریمن ملقب و در مقابل نظم‌سیاسی مادها؛ نظم سلسله‌مراتبی که شاه در راس آن بود را تحمیل که قوم برتر مهاجم به طبقه برتر نیز تبدیل شد و در مقابل فرهنگ دیونیزوسی و زمینی آن، فرهنگی متافیزیکی و دینی را نظم بخشیدند که البته به معنی نفی مصادره مفاهیم مادی نبود بلکه بارمعنایی آن را تغییر دادند مولفه‌هایی که از دوران مادها و آیین مهری می توان در عالم نظر استنباط کرد که به معنی تحقق کامل آن در عالم واقعیت نبوده است، در دو اصل کلی قراردادِاجتماعی یا همان میثاق و پردیس که ریشه هر دو مفهوم در آیین مهر و سمبل هر دو «هه‌لپه‌رکی» است، استنباط کرد. نظم مادی تجلی سیاسی و عینی «عالم مثل» «مهرابه» ها بود که قطعا نمی توان به طور کامل عین «صورت سمبلیک» آن در غار تاریک باشد. اصل قرارداد به معنی مشروعیت توافقی و مردمی است که ضد آن مشروعیت متافیزیکی و یا حق الهی شاهان و خداسالاری، که مفهوم برابری و ضدیت با ساختار طبقاتی نیز از آن استنباط می‌شود. مفهوم دوم یعنی پردیس؛ به معنی این است که بهشت در همین دنیا و رهایی غرایز و امیال بدنی و دنیوی به شرط رضایت و قرارداد است. به عبارت دیگر قرارداد نفی قیم سیاسی و سلطه و ساختار طبقاتی و تشکیل نظم‌سیاسی براساس برابری و رضایت و توافق مردم است و پردیس: نفی قواعد دینی و معنوی یا نفی قیم متافیزیکی.

این مولفه‌ها که به شکل ناقصی در مادها تحقق عینی یافته بود که با حاکمیت پارسها و همکاری بابلیهای سامی، به کلی نفی و خداسالاری و مقیدات دینی و ساختار طبقاتی جایگزین آن گشت که شاه نماینده اهورامزدا بر روی زمین و نظم سیاسی، مطابق با نظم کیهانی اهورامزدا صاحب مشروعیت که هرگونه شورشی بر علیه پادشاهی خداسالارنه، شورش علیه نظم اهورایی و اهریمن ملقب می گشت. پارسها که در عطش ثروت مادها می سوختند بعد از تصرف نظامی ماد و تصرف اموال و گنجینه های اکباتان، نظم/امپراتوری را برای حفظ

متصرفات خویش و دین را به عنوان ابزار مشروعیت آن به کار بردند که قوم مسلط در راس هرم به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه مادها، به طبقه برتر نیز تبدیل و قوم مغلوب شـده ماد، به طبقه فروتر تقلیل یافت که تقدیر قیام های بعدی در تلفیق بعد قومی و طبقاتی شـد. فقدان مقبولیت مردمی باعث انتقال مشـروعیت توافقی به مشـروعیت متافیزیکی و کارکرد سـیاسـی دین در حفظ سـاختار طبقاتی گشـت که رابط ارباب-برده در دو شــکل قومی/طبقاتی که بردگان همان قوم بومی مغلوب و ارباب، اقوام مهاجمی بودند که با پارس آغاز و با مغولان و تیمور به پایان رسید، تقدیر منطق عصیان-سرکوب تاریخ این سرزمین را تا به امروز رقم زده است. امپراتوری که ابزار نظامی و دیوانی سلطه قوم برتر بود، دین زرتشت و اساطیر به آن مشروعیت می دادند به همین دلیل آیین مهر و قوم ماد در دین زرتشت و اساطیر قومی پارس به آژی دهاک و مغز خور و آیین مهر توسط زرتشت به اهریمن و دیو ملقب گشت که تقدیر پیوند دین و دولت را در امپراتوریهای ایرانی از فره ایزدی تا ولایت فقیه رقم زد.

بعد از شکست مادها، آنها دوباره در دوران کمبوجیه با **گئوماته** و فره وه رتیش وچیثرتخمه قیام کردند که گئوماته تا زمانی که حاکمیتش تثبیت نشده بود، مادی بودن خود را فاش نساخت. از اقدامات وی نابودی آتشکده های زرتشی که سعی در احیای آیین میترا و بازگشت به «عهد الست» بود و بخشیدن مالیاتها و کاستن ارتش و بر هم زدن ساختار طبقاتی بود که محققان به درستی وی را آوانگارد جنبش مزدک می دانند که داریوش و سـپاهیانش وی را از سـریر قدرت به پایین کشـیده و به کشـتار مادها که در کتیبه بیسـتون داریوش خود آن را توصـیف کرده‌است؛ پرداختند. هرودت نوشته است با اعدام گئوماته، تمامی ملتهای آسیا به غیر از پارسها به حال وی گریستند دلیل آن روشن است چرا که فرمانروایی وی با بخشـیدن مالیاتها و برهم زدن سـاختار طبقاتی و نفی دین زرتشـت یعنی مشـروعیت آسـمانی بود و مشـروعیت و محبوبیت به دلیل عمل و اقدامات سیاسی و اجتماعی وی در جهت عامه‌ی مردم بود. گئوماته از سویی، سعی در بازتولید حکمرانی مادی و آیین مهری آن داشت که مولفه‌هایی مشروعیت مردمی و عدالت برابری نفی ساختار طبقاتی و نفی دین متافیزیکی را در برداشت و از سوی دیگر، به قول ویسهوفر و آلتهایم، آوانگارد جنبش مزدک بود.

بعد از گئوماته، عصـیان دیگر دیونیزوس هه‌لپه‌رکی و ندای «عهد الســت» را در جنبش **مزدک** می بینیم که نام مزدک قبلا در کتیبه های آشوری نسبت به شاهان ماد ذکر شده است. وی از سویی،تمامی ساختارهای عقل سیاسی پارس را به چالش و از سوی دیگر مولفه‌های مهر و «عهد الست» را در جنبش وی می بینیم. اولا که جنبش، جنبشی عمل و سیاسی اجتماعی است نه نظری. دوما وی از سویی،آتشکده ها را خاموش که ندای آن نفی دین زرتشت است و از سوی دیگر سعی در تقسیم عادلانه لذتها (اموال و زن)میان بدنها دارد و به مبارزه انحصار کامجویی زن و اموال در میان اشـراف و طبقات می رود و دفع سـلطه سـیاسـی را مقدم بر دفع سـاختار طبقاتی و دین می داند. جنبش وی، ندای عدالت برابری در مقابل عدالت سلسله‌مراتبی افلاطونی/زرتشتی است و جنبش او عصیان عامه مردم که همان مادها بودند بر ضد قوم برتر پارس که همان طبقه برتر نیز شـده بودند، بود. ایدوئولوژی مشـروعیت بخش این سـاختار سـلطه یعنی دین زرتشـت و قوانین وی را به چالش کشاند. مزدک که زن و اموال را دلیل اختلافات و کینه می‌دانست به جای سرکوب این امیال، معتقد به برآوردن این نیازها بود که لازمه آن تقسیم عادلانه زن و اموال و نتیجه آن نفی ساختار طبقاتی و انحصار کامجویی الیگارشی و شاهان است یعنی قرارداد یا نفی قیم سیاسی شـرط پردیس یعنی نفی قیم متافیزیکی و دینی اسـت. همچنین خطاب وی نه به پادشـاهان بلکه به مردم برای گرفتن حق بود که جنبش و انقلاب از آن زاده می‌شـود. مزدک، برخلاف اندیشـه سـیاسـی قدیم، سـعی در فروپاشـی کلیت طبقاتی و تشـکیل کلیت جامعه و سـیاسـت بر اسـاس خواسـته های بدنی افراد بود به این معنی که کلیت نظم‌سیاسـی باید بر اسـاس خواسـته های برابر افراد شـکل بیگرد نه اینکه افراد با سـرکوبی غرایز و امیال، خود را با کلیت جامعه سـیاسـی تطبیق بدهند به همین دلیل مبارزه طبقاتی وی، سـیاسـی بر ضـد سـلطه پادشـاهی خداسالارانه و دین مشروعیت بخش این سلطه نیز بود که شکل عینی و سیاسی همان کلیت هه‌لپه‌رکی است که صورت کلی بر اساس رهایی امیال فردی است.

جنبش مزدک، همانطور که با سـرنگونی گئوماته همه به غیر از پارسـها گریسـتند، جنبش توده مردم یا ملت بر علیه دولت/امپراتوری بود. بعد از سـرنگونی مادهـا، همگرایی بین دولت و ملت از بین رفت و دولتهـای حـاکم از هخـامنشـیـان تـا مغولان، قبـایـل مهـاجم منطقه ترکسـتان/مغولسـتان بودند که در فقدان مقبولیت مردمی، به مشـروعیت متافیزیکی با اسـتفاده از دین شـدند. در این مرحله است که تضاد

دولت و ملت شکل می‌گیرد. دولتهای حاکم به دلیل انحصار امکانات، باعث جذب اشراف اقتصادی و مالی ملت زیر دست شدند که هارپاگ نمونه آن است. هارپاگ نه شخص بلکه مجموعه ایی از اشرافیت است که جذب قدرت حاکم در ضدیت با ملت خویش می‌شود که اسطوره انکیدو نیز آن را بازتاب داده است. فارس به عنوان مردم تنها در دوران مدرن با انحصار امکانات دولتی خلق شد که برخلاف گذشته با سیستم آموزشی و تحمیل زبان فارسی/افغانی، و هجوم توده‌ایی ترکان - که پارسها خود بخشی از آنان بودند تنها تفاوت این بود که زبان افغانی را به عنوان زبان ادبی خویش انتخاب کردند - زبانهای کوردی به منطقه زاگرس عقب نشینی و برخی از دیالکتیکهای آن مانند تاتی و گیلگی به دلیل تسلط زبان فارسی از یک سو، و عدم ارتباط با دیگر بخشهای کوردستان، از زبانهای کوردی جدا گشته و زبانی مانند آذری به دلیل تلفیق با ترکی و ایدوئولوژیهای ناسیونالیستی مدرن کاملا هویتی مستقل از کورد را برای خویش تعریف کردند اگرچه از نظر تاریخی امکان این کار را ندارند. به همین دلیل، اکنون نه تضاد دولت و ملت بلکه تضاد دولت-تک قومیتی فارس و عرب و ترک با قوم بی دولت بویژه کورد است.

از سوی دیگر با **مانی** از اهالی همدان و بزرگ شده در میان معتسله بابل روبه رو هستیم که عصیان وی نه جنبه عملی و پراکسیستی بلکه با نزدیکی با پادشاهان سعی در اصلاح دارد که شاید ناامیدی از این استراتژی نصیحت مابانه مانی بود که مزدک با وجود امکان ارتباط با شاهان، به توده پیوست. مانی خود را پیامبر اما به جای وحی و دیالکتیک دریافتی خود را نقاشی و کتاب مقدس وی ارژنگ تصاویر است که ندای از زبان تصویر «عهد الست» «مهرابه» هاست. نفی دنیا توسط مانی باید در کانتکست خویش بررسی شود چرا که این نظم نه نظمی مهری بلکه گسست از آن است لاجرم نفی دنیا توسط مانی، نفی نظام سیاسی و اجتماعی بود که مبتنی بر سلطه و نابرابری بود. همانطور که دزدی اموال اشراف توسط مزدکیان، بازپس گیری اموال دزدیده شده توده مردم توسط آنان بود. هر دو نفی کننده نظم موجود بودند؛ یکی با عمل و دیگری با نظر و هرد دو در این نفی کردن می بایست کل ساختار موجود را که بر اساس نفی خوددا بنیاد نهاد شده بود، نفی کنند: یکی در عالم نظر با نفرین دنیاگرایی چرا که تمدن آن زمان گسست از خوددا بود و دیگری با عمل در قالب شورشی اجتماعی. چرا که نظم موجود بر اساس نفی نظم بدن‌کامل، خوددا بنا نهاده شده بود و خوددا برای تحقق خویش باید این نظم موجود را نفی می کرد که نفی دنیا توسط مانی که برای نخبگان می‌باشد بازتابی از عمل مزدک در نظر بود که همان نفی کامجوی اشرافیت و ساختار طبقاتی ساسانی بود چون از نظر مانی، مراتب اخلاقی با فضیلت معنوی به دست می آمد نه با پول و خون که نفی ساختار طبقاتی مبتنی بر خون و اشرافیت سیستم ساسانیان بود.

نکته مهم دیگر در دین مانی، که صراحتا در تقابل با دین زرتشت قرار می‌گیرد و به همین دلیل توسط مغان زرتشتی به شاه فشار وارد گشت که وی را بکشد، نفی دوگانه انگاری دین زرتشت است که شاهنامه نیز به این مناظره اشاره کرده‌است: «اگر اهریمن جفت یزدان بودی/ شب تیره چون روز رخشان بودی»

از نظر مانی، اهریمن و اهورا یا خیر و شر، از یک گوهرند که نتیجه آن نفی ماهیت و گوهر هر دو است که به معنی عدم است که این همان نفی دوگانه انگاری و عدم بودن خوددا در آیین مهری است در حالی که در زرتشت، این دو از بنیاد جدا و هرکدام دارای ذات بنیادین خویش است. تفاوت دیگر و مهم مانی با زرتشت این است که، دنیا و یا ماده که شر و اهریمن است، ذاتی است نه عارضه و همیشه باقی خواهد ماند در حالی که در زرتشت با سلاحهای اهورا و شاه، اهریمن ریشه کن خواهد شد به همین دلیل با سوشیانت و مدینه‌ی فاضله درآینده و اطاعت و نظم در حال سروکار داریم. ذاتی بودن ماده و دنیا، ندایی از درک تراژیک بودن آن است. مهمتر از همه انسان برساخت اهریمن است نه اهورامزدا و جدال خیر و شر یا نور و ماده ذاتی دنیاست. در ادامه به این بحث بازخواهم گشت اما مانی که بزرگ شده در میان مغتسله و آشنا گشته با تمامی مذاهب زرتشت و مسیحی و بودایی بود و حتی هدف خود را تلفیق همه آنها می دانست به همین دلیل خود را خاتم الانبیا دانست، تحول مهمی در عالم نظر آیین مهری به حساب می آید. اگر مزدک مانند ماده شتر نابینا محکم پای در زمین می کوبد و ندای «از آغاز عمل بود» را سر می داد، نفی‌گری وی به نظم حاکم گشته در عالم نظر است. در واقع نفی ماده و دنیا، نفی نظم موجود است وناامیدی از اصلاح آن است. همچنین با توجه به تاثیر سایر ادیان بر وی، رسالت بازگشت به اصل و خوددای قبل از تقابل نور و تاریکی یا خیر و شر را داشت اما در همان چهارچوب و گفتمانی که ادیان این تقابل را برساخته بودند، سعی در انجام آن داشت که نتیجه این طرز تفکر را در تصوفِ

دنیای اسلام بیشتر مشاهده می‌کنیم که به آن خواهم پرداخت. تنها یک چیز را باید در نظر داشت که دو شاخه مانی و مزدک که هر دو اهالی ماد بودند در تقابل با پادشاهیهای «خداسالارانه» ساسانیان که بعدا در خلافت عباسیان با همان دیوانیان و نظریه‌پردازان پارسی چون ابن مقفع و نظام الملک و غزالی که موبدان دین اسلام بودند، این دو شاخه گاهی با هم به طور برون بود تلفیق مانند فتویان متصوف و گاهی دوباره از هم جدا می گشتند و سرنوشت جنبشهای اعتراضی دوران اسلام را چه در عمل و چه در نظر شکل دادند.

همانطور که اشاره کردیم ثنویت مانی برخلاف زرتشت دو روی یک سکه است و در تقابل با ثنویت مطلق زردشت در دو خدا پنداشتن خیر وشر است. اما از سوی دیگر، به شکل وارونه ایی، مانی همان کار زرتشت را تکرار کرد در شر خواندن واقعیت اما بدون قدرت سیاسی. زرتشت که در ماد ظهور کرد -به قول بارتلمه- مراسم و آیین مادی مهر را شر خطاب کرد و در سفر به شرق و اتحاد با اقوام مهاجر پارسی، تصویر عالم خیر را با تفکرات هندی و سامی و خلاقیتهای خویش انتزاع کرد. شر در زرتشت انتزاع واقعیتی سیاسی و فرهنگی بود که در ماد زیسته می شد. زرتشت برای نابودی شر مادها و ایین مهری آنان که بازتاب متافیزیکی آن نابودی اهریمن توسط اهورامزدا است، با اقوام پارس متحد و حتی هینتس از دیدار بین کوروش و زرتشت گفته است، و خیر خویش را با ماده نظامیان پارس در مقابل شر واقعی ماد، عینی و به تحقق رساند که شاه همان تجلی زمینی اهورا است. مانی نیز در مشاهده نظم‌سیاسی و طبقاتی ساسانیان، آن را تحت عنوان عالم شر انتزاع کرد اما قدرت مخالفی برای ساپورت و عملی کردن عالم خیر خویش نداشت به همین دلیل منظور وی از شر بودن دنیا و ماده، بازتابی از شر بودن نظم حاکم ساسانی/زرتشتی بود که عالم خیر وی طرد و گذار از عالم دنیوی گشت اما مزدک به جای طرد و پناه بردن به عالم معنویت، به مبارزه با آن پرداخت در واقع عمل مزدک تحقق نظر مانی بود که این پارادوکس عمل و نظر سایه ی خود را بر جنبشها و تصوفهای دوران اسلام افکنده بود که یا در قالب خرمیان چون مزدک مبارزه می کردند و یا چون تصوف چون مانی نظم موجود را نفی می‌کردند.

در دنیای قبل از اسلام، ما با شورشها و نهضتهای اصلاحی و اجتماعی دیگر که ویژه باشد مواجه نیستیم: از سویی، به دلیل الیگارشی حاکم و امپراتوریهای قدرتمند قوم حاکم است و از سوی دیگر نبود منابع برای دانستن آن. جنبش مزدک نیز اگر منابع رومی نبودند ما قادر به شناخت آن نبودیم چرا که انوشیروان که بعد از قتل و عام توده مردم مادی و بازگرداندن اموال به اشرافیت به عادل مشهور گشت، دستور نابودی تمامی اسناد و نوشته های آنان را نیز صادر کرد و علم در انحصار الیگارشی حکومتی پارس بود که عامه کورد از آن محروم بودند که با ورود اسلام و خارج ساختن دانش و فرهنگ از انحصار حاکمیت، مهریسم/هه‌لپه‌رکی در قالبهای متکثر فرهنگی و سیاسی «دونادونهای»ی مکرری ر یافت.

بعد از حاکمیت مسلمانان عرب؛ از یک سو، امپراتوری ایرانی/پارسی در قالب خلافت عربی، زرتشت در قالب اسلام و اوستا در قالب قرآن بازتولید یا گسست در تداوم یافت و از سوی دیگر ماد و مهریسم(مزدکیسم و مانویسم) در قالب جنبشهای اجتماعی خرمی و قرمطی و فتوت و تصوف. زاگرس نشینان که قبل از اسلام توسط سامیهای بین‌النهرین و پارسهای زرتشتی به تخمه تیامات و بی خرد و اهریمن و دیو ملقب گشته بودند در اتحاد سامیها و پارسها در خلافت عباسی و طاهریان و سامانیان، توسط متفکرانی چون نظام الملک و غزالی و ابن تیمیه با جایگزینی اسلام به جای دین زرتشت و اساطیر بین النهرینی که در واقع اسلامی سنتزی از آن دو بود، به جن و کافر و قرمطی عاری از فضیلت ملقب گشتند. زرتشت به دلیل اینکه از سویی، دین حاکمیت و اشرافیت بود با زوال حاکمیت پارسی مانند یک ایدوئولوژی منقرض گشت و از سوی دیگر الیگارشی پارس برای حفظ موقعیت خویش اسلام را پذیرفت و اسلام و خلافت در حفظ سلطه‌ی قومی و طبقاتی، جایگزین زرتشت وساسانیان گردید. از سویی،پارس با حکومتهای طاهری و سامانیان و شاهنامه بازتولید گشت و از سوی دیگر کورد در قالب خرمیه، قرمطیه و صفاریان و حسنویه که با جایگزینی حاکمیت پارسها با ترکان غزنوی و سلجوقی، این تضاد شرق پارسی/ترکی با غرب کوردی همچنان تداوم یافت که سلجوقیان و مغولان آخرین سلسله حکومتهای کوردی در کوردستان و آناتولی شرقی را سرنگون کردند.

در عمل، از اولین جنبشهای مردمی که تجلی سیاسی صورت «عهد الست» و احیاکننده مزدکیسم و جامه مهر را در جبال میانه بر تن جنبش خویش دونادون کَرد، **جنبش ابومسلم** بود که توده مردم کورد و سایر اقوام، بر ضد اشرافیت/دهقانان پارسی و خلافت اموی عصیان کردند. این جنبش با کشته شدن ابومسلم که به شعار عدالت و برابری عباسیان باور کرده بود، به طور موقت سرکوب شد اما در جای دیگریی در قالب خرمدینان بازتولید گشت. جنبش ابومسلم که تمامی مورخان به کورد بودن آن اذعان دارند؛ جنبش توده کورد با ندای برابری

الست بربکم بر علیه هردو قوم طبقه برتر پارس و عرب بود که جنبشهایی دیگری چون سندباد وسپیدجامگان و استادسیس و.. در ادامه آن بود. سندباد که بلافاصله پرچم خونخواهی وی را در جبال برافراشت مدعی شد که ابومسلم نمرده است و وی پیش مزدک است.

جنبش بابک، در اواخر قرون دوم هجری تمامی مولفه‌های «عهد الست» و مهریان را در خود دارد اگرچه به تثبیت حاکمیت نرسید که شکل سیاسی ان نیز هویدا گردد. مولفه‌های آن برابری مردم و مبارزه بر ضد اشرافیت؛ طبق نظر ابن ندیم گاوکشی نیز در میان آنان اتفاق افتاد و به شرط رضایت تمامی محرمات مباح که، نفی هنجارهای دینی و شکستن تابوهای روحی و اخلاقی را گواه که تنها قانون، قانون قرارداد با رضایت بود. به عبارتی جنبش از یک سو مهرپردیسی بود در نفی مقیدات دینی و محرمات و از سوی دیگر مهرمیثاقی بود در نفی سلطه سیاسی و بر هم زدن ساختار طبقاتی. خرمیان به قول مارکوارت کوردهایی بودند که نه زرتشتی بودند و نه اسلامی که در تداوم مزدکیان بودند. جنبش بابک نیز با اتحاد پارسها و اعراب و ترکهای تازه وارد به نیستی گراید. به قول مسعودی: «بعد از رسیدن خبر دستگیری بابک به خلیفه....مردم صدا به تکبیر برداشتند و شاد شدند و فتح نامه به ولایتها نوشته شد. سال 223...هارون بن معتصم و خاندان خلافت و رجال دولت، از افشین استقبال کردند. .پیراهن طلا با یاقوت وجواهر بروی پوشاندند». «شاعران و خطیبان در مجلس معتصم سخن بسیار گفتند...... معتصم «اترجه» دختر «اشناس»ترک را به حسن بن افشین داد. عروسی بی نظیری ترتیب داد . .. ».این صرفاً ازدواج نکاحی نبود، بلکه ازدواج عقل‌سیاسی ترک و ایران و عرب بر علیه سیاست عقلانی کُرد بود که بعد از آن هم تا پیمانهای امنیتی امروزی و آخرین آن رفراندوم باشور بازتولید شد. مهر عدالت با هه‌لپه‌رکی‌ایی سیاسی توانست دوباره از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع گردد اما به مرحله‌ی تثبیت نرسید. بعد از جنبش خرمدینان و شکست دیگر جنبشهای عدالت مهری و عیاران مانند خوارج و قرمطی که هر دو بعد میترا (پردیس/توافق) را در بر داشت، مهر قرارداد/پردیس امکانیت سیاسی خود را از دست داد و جنبه اجتماعی و فرهنگی از فتوتیه تا تصوف نظری و فلسفی به خود گرفت که نمونه توده و عامیانه‌ی آن با جنبشهای به ظاهر متصوفانه چون قلندریه و عیاران و فتیان و جنبه فردی آن با اشخاصی چون جنید و همدانی و سهروردی دونادونی فرهنگی یافت که مرحله ذهنی شدن عینیت است.

مرحله دوم: ذهنی شدن عینیت:

هه لپه‌رکی روحی و ذهنی(اخلاق و تصوف و فلسفه)

هه‌لپه‌رکه‌ی ذهنی اخلاقی(فتیان و قلندریه)

جنبشهای اجتماعی فتوتیه و عیاران را می توان اولین گام در جهت اخلاقی و اجتماعی کردن بدن‌کامل مهریسم بخاطر امتناع سیاسی آن به شمار آورد. در واقع، در این مرحله هه‌لپه‌رکی بدون «سرچوپی» یا صحنه شطرنج رندان بدون شاه است. این مرحله اجتماعی و اخلاقی کردن سیاست و حقوق بدن‌کامل، به دلیل اینکه با تصوف مخلوط گشته‌است، به اخلاق اجتماعی، جنبه ذهنی و درونی داده می‌شود و مبتنی بر سوژه اخلاقی و فردی می‌گردد اگرچه هنوز پروسه درونیت و ذهنی شدن و یا فردی شدن ناکامل است به عبارت دیگر از سویی،جنبه اجتماعی و عینی دارند و از سوی دیگر جنبه ذهنی و فردی که جنبه اجتماعی آن نه سیاسی و عمومی بلکه مبتنی بر فرد و مفاهیم سیاسی جنبه اخلاق فردی اجتماعی به خود می گیرند تا با متصوفانی چون جنید و حلاج و فلاسفه‌ایی چون شهرزوری به شکل کامل درونیت می‌یابد که مذهب اجتماعی یارسان/اهل حق، به جای عینیت یافتن دوباره ذهنیت، بیشتر ذهنی شدن اجتماع یا اجتماعی شدن ذهنیتهای فردی است که به تدریج به آن می پردازیم. در فقدان هستی عینی سیاست، سمبلیهای حقوقی و سیاسی مهریسم چون پردیس و قرارداد و وفای به عهد، با فتیان و قلندریه و عیاران، جنبه‌ی اخلاقی و اجتماعی به خود می گیرند. این گروه‌های اجتماعی، نفی‌گری سیاسی خرمیان /مزدکیان را با نفی‌گری تابوها و محرمات اسلامی به شکل اجتماعی و رفتارهای اخلاقی نشان دادند که بعدها در فلسفه جنبه نظری در نفی نبوت و معاد و توحید به خود گرفت.

معیار جنبشهای اجتماعی فتوتیه و جوانمردان، مبارزه با ظلم و اشرار و تحقق برابری و برادری و ایمان به عهد و وفا و شکستن تابوها و مقدسات دینی و متافیزیکی بود. بعضی ها معتقدند این جنبشها بدنه و زیربنا بود و تصوف تنها روبنا و بعد نظری این جنبشهای عملی بود. در یک کلام دو اصل مهری پردیس/عهد در جنبشهایی که در عدم امکانیت سخن و سیاست، جامه تصوف و اخلاق اجتماعی را بر تن کرده بوده‌اند که همان صورت تصوف دادن به مهر است را دارا بودند؛ یعنی از یک سو، نفی قیم های دینی و معنوی و شکستن تابوهای اجتماعی و بی توجهی به محرمات دینی که بعد پردیسی آن است و از سوی دیگر، نفی سلسله‌مراتب های اجتماعی و اهمیت دادن به برادری و برابری و مهمتر ازهمه وفای به عهد در میان آنان اصل اساسی بود به این معنی که مفهوم مهرقرارداد که مفهومی سیاسی و حقوقی بود در میان فتیان، جنبه اخلاقی و اجتماعی یافت.

مراسم تشرف فتویان نیز در غار انجام می گرفت، غار برای فتویان نشانی از قرب به خداوند تفسیر گشت و مراسم تشرف را با آیه دهم سوره کهف که در باره غار است، شروع می کردند. اهمیت غار در میان فتویان با تاکید عهد و میثاق بازتابی از کهن الگوی عهدالست مهرابه‌هاست. در مجموع مولفه‌های فتویان شامل عهدالست، غار، میثاق و عهد و پیمان، مستی و مسکرات و نادیده گرفتن محرمات دینی و هنجارهای اجتماعی و مبارزه بر ضد ظلم بود. نوشیدن مسکرات و مستی و میخانه و نادیده گرفتن محرمات دینی و هنجارهای اخلاقی جامعه بعد پردیسی آن است و میثاق و اهمیت وفای به عهد، بعد قراردادی آن که ندای بازگشت به عهدالست مهرابه است. تحولی که در گذار از هه‌لپه‌رکی خرمیان به فتویان اتفاق افتاد این بود که هه‌لپه‌رکی فتویان فاقد سه رچوپی بود که تقدیر مهریسم را تا به امروز رقم زده است به این معنی که از حوزه سیاست به حوزه اجتماع و اخلاق عقب‌نشینی کرد.

در واقع، تضاد پارس و کورد یا تضاد میترا و زرتشت که به قول بهار که، میترا ایدوئولوژی جنبشهای برابری خواهانه و زرتشت ایدوئولوژی اشرافیت و سلطه بود؛ در دنیای اسلام نیز تداوم یافت که همکاری اعراب و پارس در سرکوبی خرمدینان نمونه آن است. مهریسم هر از گاهی در قالب توده مردم چه به شکل سیاسی و چه اجتماعی و فرهنگی تجلی دوباره می یافت. در دوره اسلامی شکل سیاسی آن، خرمدینان بود

و شکل اجتماعی آن در قالب جوانمردان و فتویان و گاها خوارج و شکل فرهنگی آن در قالب تصوف قلندریه که کوردستان، به قول کدکنی مهد آن بود، بازتولید و یا دونادون گشت که به جنبشهای اناتولی که به قول یاشار اجاق، قلندریه؛ ریشه تمامی جنبشهای آناتولی باباییها و اخیه بود، و در یارسان و ایزدی و بابانها دونادونی تازه یافت. یعنی این تضاد که با سیاست شکل گرفت و قوم حاکمِ هجوم آورنده از شرق یعنی پارسها، بخاطر تسلط سیاسی که با برساختن سیاست‌خدایی باعث مستور ماندن خدای‌سیاسی عهدالست شدند، در زمانهایی که امکانیت عصیان سیاسی آن نبود شکل فرهنگی و اجتماعی به خود می‌گرفت. به عنوان مثال تضاد شرق و غرب درآغاز جنبه جغرافیایی و سیاسی داشت – که مادها که در میانه بودند اما نسبت به پارسها که از شرق هجوم آورده بودند؛ نماد غرب بودند و پارس نماد شرق گشتند- تفسیری عرفان به خود گرفت که غرب /ماد نماد ظلمت و ماده و شرق، نماد نور و معنویت شد.

در دنیای اسلام، در دورانی که هردو از قدرت محروم گشتند، بویژه بعد از دوران طاهریان و خرمدینان، نخبه‌گرایی متافیزیکی فارس در قالب عرفان نظری و اشراقی /هندی امثال ادهم و شریعت‌گرایی امثال غزالی و ترمذی تداوم یا بازتولید شد و عامه‌گرایی کورد و میترای برابری، در قالب تصوف عامیانه فتیان و قلندریه درونییت یافت. تضاد غرب و شرق در ادبیات و فرهنگ به تضاد عشق و عرفان، تضاد نفس و اراده و یا جسم و روح تعبیر گشته‌است. غرب جغرافیایی به ظلمت غرب عرفانی و شرق پارسی /هندی به شرق معنوی تعبیر گشت که این تضاد در سنتزی ناهمگون در فلسفه‌ی اشراق به تکامل رسید که پایینتر به آن خواهم پرداخت. از سویی،میانه مهری /زاگرسی به دلیل اقتدار خلافت، گاها صورتهای شریعت عربی غربی و گاهی شرقی پارسی بر خود می‌گیرد که از جنید کنگاوری تا شهاب الدین سهروردی شاهد آن هستیم اما متفکران و شاعران شرق پارسی نیز صورتها و سمبلهای مهرزاگرسی را دریافتند. از اولین نمونه‌هایی از عارفان ایرانی /هندی که به عشق مهری متمایل گشت احمد غزالی است که به دفاع از شیطان پرداخت و تضاد وی و برادرش تضاد عشق مهری و عرفان و شریعت پارسی بود که گاردلت تقدیس شیطان در میان آنان را متاثر از آیین یزیدی می‌داند. نمونه بسیار برجسته آن مولانای بلخی است که تا قبل از آشنایی با شمس مهری /تبریزی تفاوت چندانی با ابراهیم ادهم نداشت اما بلافاصله مهری گشت و عشق جایگزین عرفان متافیزیکی وی گشت اگرچه همچنان صورتهایی از شرع /شرق خویش را حفظ کرد.

زاهد بودم ترانه گویم کردی / سرحلقه بزم و باده جویم کردی

سجاده نشین با وقاری بودم / بازیچه کودکان کویم کردی.

در واقع مولانایی که ما می شناسیم بعد از آشنایی با شمس«فاش گویم شمس منو خدای من» بود که عشق را جایگزین حزن و خوف غزالی کرد و به نوعی از غزالی فاصله گرفت:

غزالی سلطان علما دنیا بودی / کاش ذره ای چو احمد از عشق بهره می بردی.

مولانا ،به درستی به زاهد بودن قبلی خویش و گذار به رندی بودنش اشاره کرده‌است. وی بعد از آشنایی با شمس و امثالهم در کوردستان شمالی بود که وعظ را کنار گذاشت و به سماع و دف و شعر روی آورد گذار مولانا از وعظ و خوف به سماع و شعر و عشق گذار از ایرانیت به کوردیت از شریعت و زاهدی به قلندری مهری بود. در واقع تضاد مولانای زاهد با مولانای قلندر ترانه گو، تضاد فرهنگ زاهدی ایرانی /هندی با رندی مهری /کوردی است بنابراین مولانا در حوزه فرهنگ مهرزمین می گنجد نه زرتشتی /هندی. بعد از شمس، مولانا با حسام الدین زرکوب و چلبی آشنا شد که مثوی را سرود. شروع اولین بیت مثنوی با «بشنو از نی چون حکایت می‌کند / و زجداییها شکایت می‌کند»ندای عهدالست در شعر مولانا است.

«اول و آخر بیاید تا در آن / در تصور گنجد اوسط یا میان.

بی نهایت چون ندارد دو طرف / کی بود او را میانه منصرف.

 گفت راه اوسط ار چه حکمت است / گفت اوسط نیز هم با نسبت است»

من که تصور می کنم مراسم هه‌لپه‌رکی یا سماع و میانه بودن مهری را توصیف می‌کند. مولانا در ابیات دیگری با اشاره به یار و غار و همگرایی دوگانگی صراحت بیشتری می‌یابد:

یار مرا غار مرا عشق جگرخوار مرا / یار تویی غار تویی خواجه نگهدار مرا

نوح تویی روح تویی فاتح و مفتوح تویی / سینه مشروح تویی بر در اسرار مرا

نور تویی سور تویی دولت منصور تویی / مرغ که طور تویی خسته به منقار مرا

قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی / قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا.

تبدیل از مولانای زاهد خشک بی روح به مولانای ترانه گوی قلندر اتفاقی است که در شاهنامه نیز موجود می باشد. عصر اساطیری و حماسی شاهنامه که برگرفته از مهریشت است، مربوط به قبل از دوران ظهور زرتشت است که مهری/مادی است که با ظهور زرتشت با چند شعر بی روح سر و ته آن جمع شود تا به ساسانیان تاریخی می‌رسد. حتی غزالی متشرع و برده قدرت خلافت نیز در آخر قدرت مقاومت در برابر فرهنگ مهری/کوردی را از دست دارد. این درباره خود زرتشت نیز صادق است که در عصیان مقابل آیین مهری که آن را به قول بارتلمه تصویری از عالم شر فرض کرد در گریز به شرق«به کدام سرزمین روی آورم» و در اتحاد با اقوام پارس/پارت تازه وارد از ترکستان عالم خیر را بر مبنای فرهنگ هندی/ترکستان صورت‌بندی کرد که ماده و مفاهیم آن چون فره ایزدی و فره وه شی و...مهری بود اما صورت شرقی/هندی به آنها داد و با مشروعیت بخشی به حاکمیت تازه هخامنشی که نماد زمینی اهورامزدای خیر وی گشتند، مادها را به آژی دهاک و دیو ملقب و به نابودی آنها مشروعیت داد. تفاوت مولانا با زرتشت در این است که مولانا با ماده شرقی، صورت مهری یافت و زرتشت با ماده مهری/مادی، صورت شرقی/هندی را پذیرفت. به همین دلیل هویت مستقلی به نام ایرانی/زرتشتی وجود ندارد بلکه ماده، سرزمین و زبان و فرهنگ آن کوردی/مهری است اما صورت و سلطه، سامی- هندی است. فارس/ایران در ذات خود ایدوئولوژی و فاقد سرزمین و فرهنگ است. تنها در این دویست سال اخیر با قدرت دولتی همه آن را در قالب ایران صورت‌بندی و زبان نخبه گرایانه و دیوانی فارسی را به عامه تحمیل کردند. در واقع، چیزی که مستشرقان آن را ایران غربی و شرقی می نامند، تنها با امپراتوریها به هم وصل شده‌است و ایران غربی چیزی جز ماد/کورد با فرهنگ مهری نیست و ایران شرقی همان افغانستان و زبان آن با فرهنگ هندی و حاملان ترکی است که در دوران اسلامی صورت عربی/اسلامی را نیز پذیرفت.

عکس آن نیز درست است: مهریسم به دلیل فقدان قدرت سیاسی از یک سو و قدرت مشروعیت یافته دیگری از سوی دیگر، جنبه‌هایی از اشراق هندی و اسلام را پذیرفته‌اند تا امکان بقا بیابند و از سرنوشت خرمیان و حلاج رهایی یابند. در واقع، بقای آنان در عرفان و اسلام، فنا نیز بوده است. کیش شخصیت و واسطه‌هایی نخبه‌ایی چون امام و مرشد که بعدا به آن بر می‌گردم، برخلاف آیین مهر است که فاقد هرگونه واسطه نخبه و پیامبر است به این دلیل در این ادوار، فتوت را با نامهای ابراهیم و علی در آمیخته‌اند همانطور که یارسان را علی الهی می‌نامند و جنبشهای توده‌ایی ضد شریعت و اسلام را تصوف اسلامی خواندند. تصوف، نفی وهضم Aufhebung نیست بلکه در مایه های همان عقل سرخ است که بالای آن روح و معنویت است و پایین آن ماده‌ی مهری که به نوعی همگرایی دو بنی خود مهریسم است با این تفاوت که صورت کلی معنوی به خود گرفته است و خرابات به خانقاه تبدیل شد که همچنان مراسم هه‌لپه‌رکی برگزار می‌گردد اما با صورت دینی جدایی زن و مرد و به شکل حلقه ذکر دراویش. بنابراین، این تلفیق عقلانی و منطقی Vernü nftig نیست بلکه قابل فهم Verständnis است.

تبدیل «مهرابه» به کلیسا و مسجد را در چهارپارچه کوردستان هم شاهد هستیم. شکل سمبلیک این ساختمانهای کلیسا و مسجد که بر خرابه «مهرابه» و خانه خرابات بنا شده‌اند همان شکل حاکمیت و تسلط ادیان و متافیزیک و سیستم سیاسی برروی زیرساخت خرابات ها و ابدانیت عامه و شادی آنهاست که جز با نابودی روبنا، زیربنا هویدا نمی‌گردد. به همین دلیل، روبنای تفسیر دینی و متافیزیکی از زیربنای عهدالست، جنبشهای مهری را دچار سردرگمی کرده‌است و با وجود نیت و عمل مهری، گاها تفاسیر آنان رنگ متافیزیکی به خود می‌گیرد که از یارسان تا صفوی و بکتاشی و نقشبندی شاهد آن بوده و هستیم. همین امروز نیز در کوردستان از یارسان و هورامان تا لاش و ماردین گاوکشی و تقدیس مار وجود دارد اما قلم به دستان کورد در جهالت به آن آن را قربانی اسلامی و یا زرتشتی تفسیر می کنند. به این معنی

چیزی که در حد یک استراتژی برگزیده شد یا به دلیل فقدان قدرت و اقتدار ،جنبه اخلاقی و درونیت یافت، به سرنوشت محتوم آن تبدیل و چون شریعت بیرونی، چنان پوسته ی محکمی گشته‌است که امکان شکوفای غنچه را نمی‌دهد.

نمونه‌ی دیگر این تصوف عامیانه، **قلندریه** است که محمود بن خطیب در ۶۴۸ آن را همان مزدکیان و خرمدینان می‌داند که بعد از مغولان به قول کدکنی مرکز آنان کوردستان بود. اصول قلندریه یکی تقسیم نعمات الهی به طور مساوی در بین مردم بود که ایده‌ی برابری مهری آن بود. آنان با هرگونه ظلم و نابرابری و تعدد زوجه مبارزه می کردند که شکل نفی‌گری سیاسی آن یعنی بازگشت ایده‌ی توافق مهری است که جنبه‌ی اجتماعی یافته‌است. سوم، نقد فرهنگ عامه مردم در قالب بی توجهی به ملامتهای آنان و شکستن تابوها و محرمات و نوشیدن مسکرات با شکل و فرمهای غیرعادی، اعتراض خویش را به قضاوت مرسوم بیان می کردند. تنها معیار آنان، عهد و میثاق بود نه امر و نهی که این بی توجهی به امر و نهی جامعه شکل فرهنگی جنبش و بعد پردیسی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهری است. سوم که بی توجهی به حلال و حرام و قوانین دینی و شراب خوری و مستی و شادی بود شکل حقوقی و آنتی دینی جنبش بود که با اعمال آنان تصوف از شریعت گسست و شکستن تابوی جامعه اسلامی و شریعت، به چالش کشیدن مشروعیت سیاسی خلافت نیز بود که به مبارزه با ظلم سیاسی و نابرابریهای اجتماعی بروز می یافت. این جنبش اگرچه زودتر ظهور کرد اما در قرون بعدی صورت خود را یافت و با باباطاهر عریان و محمد کوردی و شمس کورد و ابوبکر نساری و... شکل ادبی و فرهنگی به خود گرفت. با سقوط عباسیان و زوال سلجوقیان تا ظهور عثمانیان و صفویان در آناتولی، در قالب اخیه و ابدالیه و باجیه و قزلباش به اوج سیاسی و اجتماعی خویش رسید که ایده تناسخ (نفی عقاب و صواب اخروی)، عدم اقامه نماز و محرمات دینی و استعمال مسکرات و وفاداری به میثاق از خصوصیات آنان بود که به آن باز می‌گردم. همانطور که مشهود است، سمبلیهای سیمرغ مهریسم، پردیس و قرارداد و نفی‌گری در جنبش قلندریه دونادونی اجتماعی و فرهنگی به خود می‌گیرد.

بیان کردیم که تضاد عدالت برابری مهری با عدالت سلسله‌مراتبی زرتشتی و فرهنگ دیونیزوسی شادی و رقص و موسیقی کوردی با دین و معنویت پارسی در دنیای اسلام گاها در شکل سیاسی مانند افشین و خرمدینان و گاها در شکل نظری مانند عرفان نظری و بردگی درونی مولانایی با تصوف عامیانه قلندریه یا تضاد عشق و عرفان بازتولید می‌شود که در فقدان سیاست، تضاد غرب و شرق و زمین و آسمان، درونیت یافته و به تضاد روح و ماده تفسیر می‌شود که بعد از شکست خرمدینان به دلیل تسلط عباسیان و سلسل های مطیع خلافت مانند غزنویان و سامانیان و سلاجقه؛ امکانیتی برای تجلی خدای‌سیاسی مهر باقی نمی ماند به همین دلیل پراکسیس کوردی دچار انشقاق فرهنگ و سیاست شد و فرهنگ در جای دیگری در قالب تصوف و فلسفه و شعر تداوم و سیاست کوردی که از فرهنگ آن گسسته است در قالب امارتهای روادی و شدادی که بابک خود از روادیان بود؛ بدون «صورت سمبلیک» مهری تداوم می‌یابد در واقع ماده سیاست کوردی از صورت آن جدا گشت که همان جداگشتن عینیت از ذهنیت یا مهر و مهرزمین یا خوددا و خودها تعبیر می‌شود.

تضاد مهر و زرتشت/اسلام را می توان در قالب تقابل عشق-عرفان، خانه خدایان و خرابات، نمازجماعت و طواف با مستی و شادی هه‌لپه‌رکی و رندی و زاهدی در بسیاری از شاعران و فیلسوفانی چون نظامی و شیخ اشراق و عارفانی چون جنید و حلاج و همدانی نیز مشاهده کرد که در ادامه به برخی از آنان اشاره خواهم کرد متفکرانی نیز وجود دارند که در دنیای اسلام منحصر به فرد بودند: به عنوان مثال سیف الدین آمدی تنها متفکر مسلمانی است که نظریه تقدم ایجاب بر ایجاد را به چالش کشید که محمود شبستری نیز با مفاهیم «شب روشن» و «روز تاریک» از سوی بنیاد دوگانگی را به چالش و از سوی دیگر به نفی قاعده منع صدور کثرت از وحدت پرداخته است. شب روشن ندای از تاریکی غار و روز تاریک ادیان نورانی است. عمر سهره وردی که کتاب فتوت نامه را نیز نگاشته است تنها متفکر مسلمانِ منکر احسن الخالقین در دنیای اسلام است. همانطور که اشاره کردیم، در مقابل مکتب تصوف بغداد، چون ذوالنون و حسن بصری و تصوف بلخ و هند، چون ابراهیم بن ادهم و اصم، تصوف کوردستان در حد میانه آن دو نه زهد خشک است و نه نفی دنیا که از جنید بغدادی آغاز و با حلاج و همدانی به عمر سهروردی و شیخ اشراق تا قادریه و نقشبندیه ادامه می‌یابد. بنابراین مهرزمین کوردستان که آشیانه تصوف و مکان فتوت و قلندریه گشت، نه غربی است و نه شرقی، نه اسلامی و رومی است و نه هندی و ایرانی بلکه میانه است که، هر دو واژه ماد و مهر نیز به معنی میانجی و میانه می‌باشد که این میانه بودن هم در سیاست آن هویدا گشته‌است و هم در تصوف و فلسفه که، میانجی بودن مهر در میان دو قطب اهورا و اهریمن یا عقل سرخ در میانه سیاهی و سپیدی عیان است.

لازم به ذکر است که تضاد مهریسم و زرتشت، تنها نفی‌گری نبود بلکه تولید نیز بود. نکته مهم این است که رابط با مهریسم توسط شاهان پارسی قبل از اسلام، جنبه‌ی تغییر و تفسیر دوباره مهری نیز بود به این معنی که قبل از فتویان، مهریسم دچار تحولی از بیرون توسط قدرت و دین حاکم گشته بود و آن نفی بعد شیطانی و تاریکی مهر تحت عنوان اهریمن و ظلمت و برجسته کردن بعد نور و الهی آن بود که نماد خورشید گشت و به جای مفهوم قرارداد، مفهوم فرمانبرداری را برجسته و در چهارچوب گفتمان دولت حاکم، تفسیری نو یافت چرا که مهر مذهب توده مردم بود و به راحتی قابل حذف نبود. این است که از اردشیر به بعد در حالی که داریوش تمامی آثار میترایی را نابود کرده بود، دوباره مهر با تفسیری نو به معنای خورشید و عدالت سلسله‌مراتبی باز می‌گردد. شاهان اشکانی کلا مهریسم بودند با این تفاوت که یک بعد مهریسم را گرفته و بعد دیگر آن با القاب اهریمن و ظلمت نفی شد.. این پارادوکس مسئله‌ایی بود که مانی نیز با آن درگیر بود که اگرچه از نظر نفی تضاد مطلق دوبن انگاری و زبان تصویر نقاشی به نفی دوئالیسم زرتشت و زبان ابزار کلام پرداخت، اما تاکید وی بر بعد نور، متاثر از مهریسم تحول یافته توسط قدرت و دین حاکم نیز می‌باشد. دین و اسطوره قدیم، همانند ایدوئولوژی مدرن در خدمت قدرت به کار گرفته می شد و قدرت نه تنها سرکوب کننده بلکه تولید کننده نیز می‌باشد؛ هخامنشیان متوجه شده بودند که تداوم تسلط بر مادها بدون تحولی در مهریسم ناممکن است چون جنبشهای زیادی را بر علیه سلطه و خداسالاری سبب می شد. اطاعت مادها منوط به اطاعت مهر از زرتشت بود. از این روی، بعد از برخورد اولیه و خشن داریوش با مهریسم و مادها، به تدریج مهر به عنوان الهه نور و فرمانبر با نفی دیگر بعد مهر برجسته گردید که مادهای عصیانگر فرمانبر قدرت شوند و خوودای تاریکی جذب در خدای نور و آتش زرتشتی گردد که در دین زرتشت دولتی، مهر به عنوان فرشته‌ی مطیع اهورامزدا به رسمیت شناخته می‌شود تا فرمانبرداری مادها از پارسها تضمین گردد. نمونه‌ی دیگر آن رستم مهری است که رنگ و لعاب زرتشتی /پارسی به آن قالب می‌کنند. مانی، از یک سو، بازتاب آن تحول است و از سوی دیگر، اعتراض به آن. بازگشت به مهریسم با نفی دوبن انگاری زرتشت است که فضیلت معنوی وی نیز، نفی سلسله‌مراتب ساختاری مبتنی بر خون و مال ساسانیان بود و از سوی دیگر، تاکید بر نور و معنویت، محصول تحول صورت گرفته از مهریسم میانه نور و تاریکی به نفی تعادل بین نور و تاریکی به نفع نور بود. هدف از این نوشتار فهم تحول مهریسم و تلفیق آن با تصوف و اشراقیت است که قبل از اسلام این تحول از بیرون آغاز گشته بود و بعد تاریکی و دنیوی آن به سود بعد نور و معنوی آن کمرنگ گشته بود اما چندان موفقیت آمیز نبود که جنبشهای توده‌ایی مزدکیان قبل از اسلام و خرمیان دوره‌ی اسلامی نمایانگر آن است. تحول صورت سمبلیک مهریسم از روح عینی به روح ذهنی یعنی از سیاست به فرهنگ در دوره‌ی بعد از خرمدینان، توسط خود خرمدینان شکست خورده و محروم شده از سیاست، صورت گرفت که سرنوشت بسیاری از اهل فرهنگ /تصوف مانند حلاج، همانند خود بابک رقم خورد. وصال با یار گسسته از هه‌لپه‌رکی عینی سیاست در عالم ذهنی فرهنگ، بدون فراق و هزینه انجام نمی‌گرفت که پایینتر به آن باز می‌گردم.

هەلپه رکی ذهنی روحی: تصوف و ادبیات

از شیخ جنید کنگاوری تا نظامی گنجوی؛ از عهدالست تا گاوکشی

اشاره کردیم که با گسست صورت‌سمبلیک هەلپەرکی از ماده سیاست با شکست خرمیان، صورت در آشیانه تصوف و یا تصوف را آشیانه‌ایی برای لانه کردن سیمرغ خویش کرد که بلافاصله در پی مرگ بابک ۲۲۳ هجری، با کسانی مانند شیخ جنید کنکاوری/بغدادی(وفات ۲۹۷) و منصور حلاج (وفات ۳۰۹)روبه رو می شویم که پرچم صورت‌سمبلیک مهری را که با مرگ بابک بر زمین افتاده بود را دوباره عَلَم می کنند. این پروسه‌ایی است که صورت‌سمبلیک خوددا در آغاز با شیخ جنید در پوسته تصوف بیان می‌گردد تا حافظ با واسطه ی امثال باباطاهر و قلندریه پوسته خویش را انداخته و عیان تر بیان می‌گردد. این پروسه‌ی هبوط دوباره‌ی خوودا به پردیس است که در قالب رمز بیان شده است«آن راز که از ماست پس پرده بلاست/ کی راز شود باز که یابم دل باز». در واقع خوددا/بدن‌کامل که در فلسفه غرب صورت‌معقول خویش را به دست آورد در تصوف اسلامی در قالب صورت‌سمبلیک به زبان رمز به خویش آگاه شد. در این مرحله، عینیت یا خوددای عینیت یافته در خرمیان به شکل کامل درونیت یافته و جنبه ذهنی و معنوی به خود می‌گیرد که نه تعلیق واقعیت که، فهم مسئله باشد بلکه ناشی از امتناع واقعیت و عینیت است که تصویر/ذهنیت، جایگزین واقعیت می‌شود و عینیت نه به شکل کامل بلکه خوددا را تنها از طریق نشانه‌ها و سمبلهای آن می توان شناخت. خوددایی که در عالم عینی سیاست با وی می زیستیم در فراق خویش تنها قادر به پدیدار کردن نشانه‌های وی در عالم ذهن هستیم که ذهنی شدن آن، همسان فردی شدن نیز هست که هر فرد از ظن خویش، نشانه‌ایی از صورت کامل را دریافت تا به صورت کامل خویش در شیخ اشراق و حافظ دست می‌یابد و سپس دوباره پس از اتمام پروسه‌ی ذهنی‌شدن، در آیینها یارسان و ایزدی و علوی و قلندریه، دوباره جنبه‌ی اجتماعی به خود می‌گیرد اما این اجتماعی شدن براساس ذهنیت و فردانیت است؛ اگر نشانه‌ی عهدالست در شیخ جنید برجسته می‌گردد، در حافظ بعد پردیسی و یار و وفای یار و قرارداد و در نظامی سمبل گاوکشی و در سهروردی که اگرچه قلندر و صوفی و فیلسوف است در بحث فلسفه به آن باز می‌گردم، خودِ مفهوم بدن‌کامل/طباع‌تام با تاکید بر کثرت‌گرایی آن احیا می‌شود.

شیخ جنید ملقب به شیخ طائفه و معروف به سلطان طریقت که بسیاری از طریقت هایی چون قادری از آن ریشه می گیرند و وی اولین کسی بود که تصوف را مقبول اهل شریعت گردانید و بنیان تصوف زاگرشی را در تفاوت با عرفان شرقی ایرانی/هندی و غربی/بغدادی را پردازش کرد. ایده‌ی اصلی تصوف شیخ جنید میثاق در ارتباط با توحید و فنا است.

به عقیده جنید، نفوس بشری (که در این جهان به اَبدان متصل‌اند) قبل از وجودِ این جهانیشان، به صورت پاک و خالص، وجود دیگری‌هم در عالم ذرّ داشته‌اند و در آن‌جا به سبب اتصال مستقیم به مبدأ الوهی، هیچ حجابی مانعشان نبوده‌است ولی پس از اتصال این ارواح با عالم مادّی و اشتغال آنها به ابدان و شهواتی که لازمه این‌ابدان و اجسام است، حجابهایی میان ارواح و مبدأ الوهی پدید آمده است. به عقیده جنید، ارواح در عالم ذرّ، در پاسخِ «الست‌بربکمِ» پروردگار، «بلی» گفتند و به وحدانیت او گواهی‌دادند زیرا در آن وضعیت، غیر از خداوند، هیچ فاعل و مرید و قادری را نمی‌شناختند و از سویی، فاقد هرگونه صفات عینی و محو در وجود الاهی بودند. وقتی این ارواح به‌عالم سفلی هبوط کردند، عهد قدیم را فراموش کردند و توحیدشان به انواع شوائب آلوده گردید. که باید به همان وضعی باز گردند که در عالم ذرّ داشته‌اند و معنای قول او که در پایانِ سلوکِ توحیدی، موحّد، شَبَحی است ایستاده پیش روی حق، و میان آن دو، سومی نیست و بنده در آن مرحله به همان وضعی باز گشته‌است که پیش از هست‌شدن خود داشت، یعنی درست مثل زمانی که به پرسش«الست» پاسخ«بلی» می‌گفت این حد غایی فنای‌عبد و وفای او به عهدالست و توحیدگری اوست. در رساله فناضمن تفکیکِ وجود عادی مخلوقات و وجود کاملشان به هنگام خطاب،«الست» را یادآوری می‌کند. باری، اصل اندیشه وی میثاق عهدالست و وجود کامل مخلوقات است که، با فنا یا وحدت خالق و مخلوق این دوری به سر آید. جنید دوئالیسم را می زداید ذات واحد خدا بدون صفات به طور سمبلیک ندای از مهر است که هیچ اصول و تعیین و قوانین جز توافق ندارد. ابن فارض بالاترین حالت تصوف را نه فنا بلکه بقا به صفات الهی است که صفات خوددا میثاق و پردیس است. در واقع، شیخ جنید اتحاد خالق و مخلوقی که، هەلپەرکی سمبل آن و هگمتانه عینیت آن بود - شاه همان خوددا و

خوددا که اجماع خودهاست هم خالق است و هم مخلوق- را در عالم ذهن به صورت‌سمبلیک تفسیر کرد. پیش از هست شدن، همان پیش از هستی‌سیاسی در غار است که میان آن دو سومی نیست و خوددا در بدنها تجلی و توافق بدنها خودِ خودداست که هه‌لپه‌رکی و هگمتانه زیستن با خودداست چرا که خوددا همان توافق خودها یا بدن‌کامل همان اجماع بدنهاست. اما با جنید چه اتفاقی افتاد؟ عینیت که دیگر وجود خارجی ندارد، در عالم ذهن پدیدار می‌شود و ذهن که آبشخور آن کانتکست متافیزیک روحی است، عهدالست مهرابه ایی که قبل از وجود سیاسی است را به قبل از هستی یافتن انتقال می‌دهد و خوددا در فقدان عینیت سیاسی چون در ذهن غیرعینی/بدنی، پدیدارگشته‌است، جنبه غیرعینی و روحی به خود می‌گیرد که پروسه تفسیر خوددا بر اساس ذهنیت خدا اتفاق می افتد که از سویی، وصال دوباره با خوددا و عهدالست است و از سوی دیگر، فراق از آن است. پارادوکس سیاسی که قبلا محرک تاریخ عینی بود با روحی گشتن به محرک تاریخ اندیشه تبدیل می‌شود. اصل، همان ایده تناسخ یا حلول و دونادون مهری در فقدان اعتقاد به صواب و عقاب اخروی است. اندیشه اتحاد خالق و مخلوق در دین زرتشتی و سامی نمونه ایی ندارد چرا که اعتقادی به تناسخ ندارند که این ایده دونادون با ذهنی گشتن بدن‌کامل، از شکل عینی و سیاسی خارج گشته و جنبه فردی و روحی به خود می‌گیرد که بدن‌کامل نه اجماع بدنها بلکه روح کامل در انسان کامل فردی به اتحاد می رسند. بنابراین، پروسه روحی گشتن بدن‌کامل با فردی گشتن نیز همراه است چرا که خدای متافیزیکی واحد مطلق است نه واحد در کثرت خوددا و واحد مطلق قادر به تجلی در فرد می‌باشد در حالی که خوددا وحدت آن عین کثرت است و پدیدارشدن وی تنها در کثرت امکان پذیر بود چرا که بدن‌کامل همان اجماع بدنهاست به این معنی که پروسه وصال دوباره با خوددا به همان اندازه نیز فراق از آن هست و هر احیایی بدون هزینه انجام نگرفته است. خوددایی که با فتویان، جنبه اخلاق اجتماعی یعنی جنبه اجتماعی منهای سیاست اما بر مبنای اخلاق فردی به خود گرفته بود، با تصوف جنید، کاملا از اجتماع و عینیت گسست و جنبه ذهنی و فردی به خود گرفت. در فتویان هنوز عینیت دارد و اجتماع مسئله است اما صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نیست. به عبارتی اولین گسست جامعه از سیاست نیز اتفاق می افتد. قبلا در تجلی عینی خوددا در سیاست، جامعه و سیاست از هم مجزا تصور نمی شدند همانطور که اخلاق و حقوق از هم نگسسته بودند و همانطور که مرزی بین عالم درون و عالم بیرون تصور نمی‌شود. فتویان مرحله میانی مابین عینیت سیاسی و حقوقی مادی/خرمی و مرحله ذهنی و فردی شدن تصوف هستند. به این معنی که هنوز اجتماعی است اما بر مبنای اخلاق فردی که گذار از سیاست به اجتماع است که با تصوف، به کلی از اجتماع می گسلد و جنبه فردی آن در گسست از اجتماع، درونیت یافته و ذهن و روح مکان پدیدار صورت خوددا می‌گردد. پروسه‌ی ذهنی و فردی شدن تداوم می‌یابد تا مذاهب یارسان و ایزدی دوباره صورت اجتماعی به خود می‌گیرد اما بر مبنای ذهن فردی و اجتماع روحی گشته نه تجلی روح. در واقع مذاهبی چون یارسان سنتزی از جنبه اخلاق اجتماعی فتیان و عیاران، و ذهنی تصوف امثال جنید و تمثیلی فلاسفه ایی چون سهروردی است که دوباره جنبه‌ی اجتماعی می‌یابد اما فاقد سر سیاست است که امکانات عینی سیاست در شمال کوردستان/آناتولی، بدون بازگشت سیاست به آن در عالم روح بود که بعدا به آن باز می‌گردم.

اندیشه‌ی دونادون یا تناسخ/حلول، در شاگرد وی **منصور حلاج** که به خاطر آن نیز جانش را فدا کرد، واضحتر بیان شده‌است. عقیده تناسخ ارواح و اتحاد خالق و مخلوق و امتناع از واجبات فقهی و حلال و حرام و مهمتر اینکه شوق به درد و رنج وسیله اتحاد با اراده الهی است. همچنین همیشه اظهار داشته‌است که چون مسیح منتظر صلیب است نه بازگشت به مکه و مدینه. اصلی که جنید برای مقبولیت با ظاهر شریعت آراسته کرد بعد از وی به تدریج پوسته آن افتاده و گوهرش در قالب راز در بازگشت به عهدالست و میثاق با پذیرش تراژدی با رقص دیونیزوسی بیان گشته‌است. احدیت ذات و زدودن غیرییت و دوئیت توسط جنید تعلیم داده می شد و حلاج ممکن است از او شنیده باشد. از نظر ماسینیون، مقصود از اناالحق را کلمه حق در عبارات صوفیه دال بر افریدگار جهان و در برابر خلق تعریف می‌شود. تردیدی نیست که انا الحق یعنی من افریدگار بر حق ام. هرکسی می تواند تصور کند که حلاج نیز به آن اندازه احمق ودیوانه نبوده است که خود را با خالق ادیان که کیهان و هستی را آفریده است، یکسان انگارد بنابراین، گریزی نیست جز اینکه من خالقم را مهری تفسیر کنیم که اشاره کردیم تاریکی غار نماد ماده خام که توافق انسانها به آن شکل می دهند و در عالم سیاست اجماع بدنها خالق نظم آن هستند تنها تفاوت این است که ایده تناسخ که نفی صواب و عقاب اخروی است، جنبه روحی و فردی به خود گرفته است. حلاج در کتاب طواسین، ابلیس را عاشق خدا می‌داند و علت امتناع وی از سجده وی بر آدم این بود که سجده بر غیر او را برخود نمی پسندید. تقدیس ابلیس را اگر با آیین ایزدی تفسیر کنیم، معنای خاصی دارد از نظر آنان ملک طاوس روی دیگر خدا است و تضاد نه به خاطر اشتباه ابلیس بلکه دوری خدا از اراده آزاد است.

عدم سجده شیطان برغیرخدا را می توان نپذیرفتن واسطه مابین انسان و خوددا و اتحاد خالق و مخلوق تفسیر کرد. خدایی که آدم را به عنوان نماینده خویش بر می گزیند، بازتابی از ادیانی است که پیامبران نماینده خدا بر روی زمین هستند و فاصله عظیمی ما بین انسان و خدا تصور کردند که تنها را پر کردن این فاصله تبعیت از واسطه‌هایی چون پیامبران است که عصیان شیطان می تواند عصیانی بر علیه این واسطه ها و ندایی از بازگشت به توافق خالق و مخلوق باشد به همین دلیل صوفیان مهری به تقدیس وی پرداختند.

اندیشه‌ی دونادون و پذیرش دیونیزسی تراژدی و عهدالست که با جنید و حلاج بیین گردید در **عین القضات همدانی** با تقدیس شیطان نیز همراه می‌گردد. همانطور که ماسینیون اشاره کرده‌است اگر حلاج موسس ستایش شیطان بود، همدانی گسترش دهنده آن است. وی محمد را نور و شیطان را ظلمت که هر دو را دو روی یک سکه که، شیطان جباریت خدا، و محمد رحمانیت که، تضادها اعتباری و ضدها با هم سعادت می آورند. به نوعی در مقابل دوگانگی عصیان کرده و با ذکر نور سیاه و نور سفید سعی در بازگشت به جمع اضداد مهری به عنوان میانجی دارد. جایگاه ابلیس در نظام آفرینش از دیدگاه وی امری وجودی است.. تقدیس شیطان در میان متصوفه را «گاردلت» تاثیری از آیین یزیدی می‌داند به عبارت بهتر نشان از ایزدی بودن آنان است. نباید فراموش کنیم که در آن زمان راز می بایست پوشیده مانده و فاش نگردد که با وجود تمامی پوشیدگیها و ظاهرسازیها از حلاج تا همدانی، محکوم به اعدام شدند.به قول حافظ«همه کارم ز خودکامی به بدنامی کشید آخر / نهان کِی مانَد آن رازی کزو سازند محفل‌ها». همدانی به قول ایزتسو، پیشرو سهروردی و ابن عربی است که ارتباط لفظ و معنی را از هم گسست که فاصله همه چیزها با خدا یکسان است. همدانی از سویی، تکاملی نسبت به جنید و حلاج است برای مثال در یافتن جایگاه شیطان که دیدگاه وی را در میان ایزدیان که ملک طاوس شیطان و جدا از تجلی خدا نیست را مشاهده می‌کنیم اما از سوی دیگر، سرآغاز زوال نیز می‌باشد که در شیخ اشراق به اوج خویش رسید یعنی با گسستن ارتباط الفاظ با معانی به الفاظ معانی تازه عرفانی قالب کرد که اوج آن را در سهروردی می بینیم که به الفاظی چون طباع‌تام معنایی عرفانی داد که پایین‌تر به آن خواهم پرداخت.

اما اینکه ارتباط همه چیزها با خدا یکسان است بازآفرینی اصل برابری مهری در تقابل با نخبه محوری امام و پیامبر و سلسله‌مراتب اجتماعی است که در فلسفه رازی صریحتر بیان شده است.از نظر همدانی در سطح معناشناختی رابطه تقدم وتاخر از بین می رود و هه چیز در فاصله برابری با مطلق است. نظم عمودی یا زمانی بین دو چیز وجود ندارد؛ ههمه چیز در رابطه افقی بی کران و بی زمان همزیستی دارد و در نقد علت العلل ابن سینا می نویسد که کاتب علت برابر همه سطرهاست که به این زیبایی برابری افراد «بدن‌کامل» را در کلام عرفانی نمی توان بازتاب داد که به نوعی فراتر از رازی - پایین‌تر به آن می پردازم- که اگرچه طرفدار قاعده برابری همه انسانهاست و سلسله‌مراتب تعلیمی امامان و پیامبران را به چالش می کشد اما با احیای فیلسوف، خود اصل برابری خویش را به چالش می کشد اما همدانی آوانگارد این شعر حافظ که «هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بپرسید که هوشیار کجاست» نیز هست که نفی هرگونه قیم سیاسی و عقلی و معنوی بر انسانهاست که برابری بدون قیم، خرابات نماد سمبلیک درک فلسفی وی است که همه آنها پوست عوض کردن برابری و نفی سلسله‌مراتب خرمیان، از سیاست به فلسفه و عرفان است. همچنین، وی به زیبایی و رازآمیزی می نویسد که «خوودا با چیزهاست اما نمی توان گفت چیزها با خوددا هستند» که به نظر راقم این سطور تایید داستان هبوط خوودا و نفی صعود بشر است. نکته دیگر اینکه آفرینش را وجه الله یا صورت خدا می‌داند که نه تنها با زبان کلام بازگشتی به زبان تصویر در صورت خدا دانستن آفرینش دارد بلکه خوودا را از علت العلل ساقط و جنبه غائی به آن می‌دهد که مهر نیست نه علت ماده بلکه صورت دهنده آن و هه‌لپه‌رکی صورت‌سمبلیک خوددا‌ست و این صورت از نظر زمانی سابق بر جهان نیست و گذشته و حال و آینده رابطه یکسانی با وجه‌الله دارند.

به نظر راقم این سطور، رابطه افقی و برابر همه چیز با خوددا نشان از رابطه‌ی افقی و یکسان تمامی بدنها با بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی است و نفی حال وگذشته و اینده تایید دوری بودن و نفی تکاملی است که هه‌لپه‌رکی آن را اجرا و نقاشی می‌کند. در هه‌لپه‌رکی نیز هر بدن رابطه یکسانی با بدن‌کامل دارد و در این حلقه دایره هول اول و هو الخر و گذشته و آینده و حال محلی از اعراب ندارد. اگر مقایسه مختصری در تصوف مهریسم با تصوف شرقی ایرانی در امثال عزالدین نسفی داشته باشیم به خوبی متوجه تفاوتهای آنان می شویم که نباید اسم عام عرفان را بر همه آنها قالب کرد برای مثال دو عالم مینوی و گیتی نسفی اثری از آن در همدانی نیست و مفاهیم شیطان و تقدیس آن در نسفی نیست.

همچنین، از نظر همدانی، شــریعت مجموعه‌ایی از قواعد اســت که نه تنها احوال عاشــقان در آن گنجایی ندارد، بلکه در عالم عرفان مانند نگهبان و حافظی اســت که نمی گذارد راز و اســرار ربوبیت مجال بحث و پیدایی بیابد.«دریا نمی یارم گفتن، مگر که شــریعت را ندیده‌ای که نگهبان شـده‌است بر آنها ا زربوبیت سـخنی گویند؟ هرکه از ربوبیت سـخن گوید، در سـاعت، شـریعت خونش بریزد» که در نهایت خونش نیز ریخته شـد چرا که ربوبیت وی با ربوبیت متافیزیک اسـلام تفاوت دارد. در وصـف ابلیس گوید: «گیرم که خلق را اضـلال ابلیس کند. ابلیس را بدین صـفت که آفرید؟ دریغا گناه خود همه از اوسـت کسـی را چه گناه باشـد» و «این جوانمرد، ابلیس، می گوید: اگر دیگران از سـیلی می گریزند ما آن را بر گردن خود گیریم». این اشعار را از زبان ابوسعید بیان می دارد:

ما را به جز این جهان جانی دگر است / جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

آزاد نسب زنده به جانی دگر است / و آن گوهر پاکشان زکانی دگر است

قلاشی و رندی است سرمایه عشق / قرائی و زاهدی جهانی دگر است

تقدیس شیطان و نفی دو بنی متضاد و قلاشـی و رندی و نفی دوزخ و فردوس و شریعت، همگـی تحول نفی‌گری سیاسـی به فرهنگ و تصـوف اســت که همچنانکه خود نیز پش بینی کرده بود«شــریعت خونش بریزد» چون بابک به دار آویخته شــد چون پرچم مزدکیان و خرمیان را در قالب رندی تصوف دوباره عَلَم کرد.

ابوعلی سینا که پاینتر به تفصیل خواهم گفت، ظاهرا اگرچه کتاب اصلی حکمت المشرقین وی از بین رفته‌است، وی نیز در به زبان تصویر و تمثیل در سه رساله حی بی یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال درکی از محدودیت شریعت اسلامی از سویی،و فلسفه یونان از سوی دیگر یافته‌است. منظور وی از فلسفه غربی که در مقابل آن قصد تاسیس منطق المشرقین را داشت، مکتب بغداد است. ستیزها و دشمنی های غزالی با وی نمادی از سـتیز اندیشـه ایرانی /عربی و متافیزیکی با مهری است. اندیشـمندان ایرانی در خدمت دیوانسـالاری خداسـالاری بوده‌اند؛ مانند غزالی ونظام الملک به مشروعیت دهی قدرت خلافت در قالب نظریه ضل السلطان پرداخته‌اند و یا چون فردوسـی فره ایزدی شــاهان ویا چون ترمزی و بخار به جمع آوری احادیث پرداخته‌اند. غزالی در چند مورد به شــدت به ابن ســینا می تازد از جمله در رد معاد جسمانی و علم خدا به جزئیات و، انتقاد اخلاقی وی به ابن سینا نیز به دلیل نادیده گرفتن محرمات و نوشیدن مسکرات توسط وی است.در واقع سه اصل اصول دین یعنی توحید، معاد و نبوت توسط ابن سینا به چالش کشیده شده‌اند. همچنین اصل زروانی نور و ظلمت که زاییده وجود واحدی هسـتند که در ابن سـینا این وجود واحد عقل اول اسـت نشـانی از نپذیرفتن تضـاد بنیادی خیر و شـر اندیشـه ایرانی و افلاطونی توسـط وی و بازگشـتی به میانجی بودن مهر است. مهر در واقع همان زروان هبوط یافته در دل مکان و زروان، زمانیست که مهر درمکان هبوط نکرده‌اســت که در مقابل این هبوط زمان در مکان، اهورا با صـعود بشـر به فرامکان عصـیان کرد و شـر حاکم گشـت که خودِ شـر را به دلیل حاکمیت، خیر و نور خواند و مکان و دنیای ماقبل شر و خیر را به شر ملقب گردانید که مانی در واقع تبیین این شر و مزدک عصیان برعلیه آن است با این تفاوت که شـر و خیری که جغرافیایی و سیاسـی و قومی بود، عرفانی تفسـیر گردید به این معنی که گذار از حماسـه به عرفان نه با شیخ اشراق آغاز گشت بلکه وی آن را به سرمنزل نهایی خویش رسانید. در میان سایر متفکران این دوره که نه در لباس صوفی بلکه فیلسوف و پزشـک می توان آثار اندیشـه سـمبلیک مهری را در اندیشـه‌های وی یافت، ذکریای رازی کاشـف الکل اسـت که سـی سـال بعد از شـکسـت خرمدینان متولد و هشـتاد سـال بعد وفات یافت تقریبا هم دوره شـیخ جنید می‌باشـد که نشـان از دونادون شـدن یا پوسـت عوض کردن مهر از سیاست به فلسفه و تصوف می‌باشد که پایینتر به وی خواهم پرداخت.

همانطور که اشاره‌کردم مهر در دوران قبل از اسـلام در دو قالب نفی و ایجابی مانی و مزدک به دو شـاخه تبدیل گشـت. مانی در ناامیدی از تحقق اصل و نفی واقعیتی که تجلی شر بود،(مانی ماده را شر و انسان را برساخته شیطان می‌دانست که روح الهی در قفس تن گرفتار است) نمایانگر روان رنجور و پریشـانی اسـت که قادر نبودن به تغییر را با نفرین آن پاسـخ می‌دهد در حالی که مزدک با عمل و اتفاق - به زبان هگلی- سـعی در عقلانی کردن واقعیت داشـت. این دو شـاخه در صـورتهای متفاوتی پدیدار گشـتند. جنبه مادی و زیربنای فتویان در نفی مقیدات دینی و اخلاقی و وفای به عهد و عصـیان در برابر هنجارهای جامعه، قاعده ایی مزدکی اما، بدون سـر سـیاسـت که، با اخلاق سـعی در تغییر

جامعه دارد. روبنای تصــوف آن نیز نمایانگر ایده مانی اســت که در صــوفیان ذکر شــده نیز می توان آن را دریافت برای مثال اصــل قاعده ی عهدالست و میثاق جنید که مهری است با دیدگاه مانی تفسیر می‌گردد نه با مزدک.

سیمرغ:

سیمرغ در مهریسم اهمیت ویژه ایی دارد و در شاهنامه نیز پرهای تاریکی و اهریمنی سیمرغ باعث کوری اسفندیار و در نهایت مرگ وی در کمک به رستمی می‌گردد که حاضر به رهایی دین مهری و پذیرش دین زرتشتی نشد. در دادستانهای کوردی نیز چون بارام و بالی،سیمرغ اهمیت ویژه ایی دارد. سفیر سیمرغ شیخ اشراق که عقل هدایت کننده است، یادآور ملک طاوس آیین ایزدی است که خوددا هدایت جهان را به وی سپرده است چون درآیین ایزدی مانند عقل سرخ، برخلاف زرتشت، تضاد بنیادینی بین خیر و شر و خوددا و شیطان وجود ندارد. روایت سیمرغ عطار نیشاپوری به نوعی نه تنها اشاره ایی است به خوددای مهری که که با عنوان شهریار خطاب می‌گردد و سیمرغ جستجو شده چیزی خارج از حضور اجماع مرغان نیست. داستان از این قرار است که: مرغان برای جستن و یافتن پادشاهشان سیمرغ، سفری را آغاز می‌کنند. در هر مرحله گروهی از مرغان از راه بازمی‌مانند و به بهانه‌هایی پا پس می‌کشــند، تا این‌که در نهایت و پس از عبور از هفت مرحله، از گروه انبوهی از پرندگان تنها «سی مرغ» باقی می‌مانند و با نگریستن در آینه حق در می‌یابند که سیمرغ در وجود خود آن‌هاست. در نهایت با این خودشناسی مرغان جذب جذبه خداوند می‌شوند و حقیقت را در وجود خویش می‌یابند

مجمعی کردند مرغان جهان / آنچ بودند آشکارا و نهان

جمله گفتند این زمان در دور کار / نیست خالی هیچ شهر از شهریار

چون بود کاقلیم ما را شاه نیست / بیش از این بی شاه بودن راه نیست

پس همه با جایگاهی آمدند / سر به سر جویای شاهی آمدند..

جمله گفتند آمدیم این جایگاه / تا بود سیمرغ ما را پادشاه..

چون نگه کردند آن سی‌مرغ زود/ بی‌شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود

هم ز عکس روی سیمرغ جهان / چهره سیمرغ دیدند آن زمان

چون نگه کردند آن سی مرغ زود / بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

در تحیر جمله سرگردان شدند / می ندانستند این، تا آن شدند

خویش را دیدند سیمرغ تمام / بود خود سیمرغ سی مرغ مدام

چون سوی سیمرغ کردندی نگاه / بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه

ور به سوی خویش کردندی نظر / بود این سی مرغ ایشان، آن دگر

این ابیات به وضوح هرچه بیشتر گویای خوددای مهری در مقابل با خدای متافیزیکی و نظم‌سیاسی توافقی در مقابل نظم خداسالاری دینی را نشان می‌دهد که سیمرغ /خوددا همان سی مرغ /خودها است و شاه /سرچوپی توافقی و ناشی از اجماع بدنهاست و سیمرغ و سی مرغ

یکی گشتن /همان بیان شاعرانه هه‌لپه‌رکی است که نظم آن مجموعه ایی از بی نظمیهای فردی و صورت کلی آن متشکل از بدنهای فردی است.

اگر در جنید معنای سمبلیک عهدالست و بازگشت به آن اهمیت بنیادینی داشت و در حلاج اندیشه دونادون و رقص دیونیزوسی در قالب فردی بیان گردید و در همدانی با تقدیس شیطان و نور سیاه که می تواند همان اشاره به غار تاریک باشد که جنید نیز آن را ذر می نامد که می تواند اشاره به جمع اضداد اهورا/اهرمین در زروان باشد، در عطار با همان سمبل سیمرغ و با سیاست پیوند می‌خورد که خوودایی به غیر از جمع خودها یعنی بعد اجماعی و قراردادی مهر صورت خویش را نمایان می‌کند.

حافظ:

در باره حافظ و گنجوی و مهری بودن آنان، کارهای زیادی انجام شده‌است که نیازی به تفصیل در آن نمی بینم و اشعار زیادی گویای آن است. شایان ذکر است که حافظ و امثالهم، اشخاصی بریده از محیط نبودند بلکه محصول محیط خویش و مفاهیم وسمبلهای مهری در اشعار آنان، گویای گستردگی و رواج آن آیین در میان مردم و فرهنگ هم عصر آنان داشته‌است همانطور که جنبشهای سیاسی ضد خلافت/شرق، گویای آیینی متفاوت از اسلام و زرتشت در میان توده مردم داشته‌است که با زوال سیاست، سیمرغ نفی‌گری و ضدیت با متافیزیک اسلامی/ایرانی و ترکی، در آشیانه شعر و فلسفه و تصوف، در نفی نبوت و معاد و محرمات شرعی لانه کرد. لازم است اشاره کنم که پارسی گویی حافظ به معنی فارس/ایرانی بودن وی نیست که خود به لهجه خویش اشاره کرده‌است: «غلام حافظ خوش لهجه خوش آوازم». اگر فارسی سرایی وی نشانه فارس بودن وی است، ناگزیر باید اکثریت نویسندگان دوران اسلامی از جمله غزالی را عرب در نظر بگیریم چون به زبان عربی نوشته‌اند. راقم این سطور نیز این نوشتار را به فارسی می نویسم که لابد دلیل بر ایرانی بودن و عشق من به ایرانی/فارسی است که قطعا مقرون به صحت نیست برعکس نشان از سلطه حکومتی و تحمیل آن دارد که کوردهای ترکیه و سوریه نیز به زبان ترکی و عربی می نویسند. زبان فارسی نیز با حاکمیت سامانیان در افغانستان تکوین و با امپراتوریهای جهانشمول چون غزنوی، جهانشمولی یافت؛ همانند زبان عربی که با خلافت عربی، جهانگیر شد. حافظ چه آشکار و چه در قالب رمز و راز به آیین مهری خویش اشاره می‌کند:

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود / رقم مهر تو بر چهرهٔ ما پیدا بود.

بر دلم گرد ستم هاست خدایا مپسند / که مکدر شود آیینه ی مهر آیینم.

در اینجا به طور خلاصه به احیای صورت‌سمبلیک و جایگزینی روایت رندی هبوط به جای روایت زاهدی اشاره می کنم. حافظ به نوعی داستان هبوط را وارونه کرده و آن را کمال توصیف می‌کند و با مشروعیت دهی به گناه مبتنی بر رضایت:

نه من از پرده تقوا به درافتادم و بس / پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست.

اصل پردیسی مهر را که در خرمیان نیز مورخان اسلامی به آن اشاره کرده‌اند را احیا کرده‌است. در کتاب بویژه در فصل مزدک به تفصیل گفتم در شریعت میترای تبلور یافته در مزدکیان و خرمدینان، تنها شریعت، توافق با رضایت است و در صورت رضایت و عدم آزار، هیچ قانون و اخلاق و شریعتی برای محدودیت هرچه خواهی بکن وجود ندارد همان میتراپردیس است. همانطور که اجانب اهل وفا همان میترا ـــ قرارداد است.

هر آنکه جانب اهل وفا نگه دارد   خداش در همه حال از بلا نگه دارد

گرت هواست که معشوق نگسلد پیمان   نگاه دار سر رشته تا نگه دارد

زدرد دوست نگویم حدیث جز با دوست   که آشنا سخن آشنا نگه دارد

سرو زر و دل و جانم فدای آن محبوب   که حق صحبت وعهد وفا نگه دارد.

مرید پیرمغانم زمن مرنج ای شیخ/ چرا که وعده توکردی واو بجا آورد.

فتوی پیر مغان دارم و قولیست قدیم/ که حرام است می آن جا که نه یار است ندیم .

و یار که بعد در آیین یارسان جنبه مذهبی و اجتماعی به خود میگیرد، همان خوددا/مهرست:

سر و زر و دل و جانم فدایِ آن یاری   /   که حقِّ صحبتِ مهر و وفا نگه دارد

اي صبا گر بگذری بر کوی مهرافشان دوست   /   یار ما را گو سلامی، دل همیشه یاد اوست

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم   /   اي بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما... .

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود   /   رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود..

یاد باد آن که صبوحی زده در مجلس انس   /   جز من و یار نبودیم و خدا با ما بود...

یاد باد آن که خرابات نشین بودم و مست   /   وآنچه در مسجدم امروز کم است آنجا بود.

پیر مغان اسرار آیین میترایی و خرابات همان مهرابه‌های مهری است. خوددا نیز من و یار است، خوددا یا بدن‌کامل همان من و ما است. وی بسیاری از مفاهیمی مانند یار و رندی و قلندری را قبلا شاعر یارستانی باباطاهر عریان به کار برده است که یار معنای خوددای مهری دارد. حافظ خرابات را در در تقابل با خانه خدایان مسجد و مستی و شادی یا رندی هه‌لپه‌رکی را در تقابل با زاهدی نمازجماعت برجسته می‌کند:

حافظا گر به دست آری در روز ازل جامی / از کوی خرابات ببرندت به بهشت.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن   /   که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست

عنان کشیده رو ای پادشاه کشور حُسن   / که نیست بر سر راهی که دادخواهی نیست.

خرابات به معنی لغوی خراب به علاوه آباد نیز می‌باشد که پارادوکس آن حاوی پارادوکس شعر حافظ نیز می‌باشد یعنی آبادی از خراب و هشیاری از جایی که به خرابی مشهور است می آید نه برعکس. خرابات به قول رضی خرابه های مهرابه‌های میترایی بوده است که رشید الدین فضل الله آن را روسپی خانه نامیده است.

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم/ این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم.

جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو/ خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم.

خرابات تاریک و مکان مستی و هه‌لپه‌رکه که در تقابل با آن مساجد و کلیسای نورانی و مزیین را ساختند که خرابات برساخته عامه و توده مردم و مساجد برساخته امپراتوری و اشرافیت است که در تزیینات آن نیز مشهود است، همان مهرابه‌های تاریک مهری است که حافظ در تقابل با مکه، آن را خانه خدا می داند.

اما حافظ به این نیز بسنده نمی‌کند و فراتر از بحث عشق شخصی و فرهنگی فغان نبود یار و یارستان سیاسی را نیز سر می‌دهد:

یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد   /   دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد...

شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار   /   مهربانی کی سر آمد شهریاران را چه شد..

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش / از که می‌پرسی که دور روزگاران را چه شد.

اینکه می گوید شهر یاران و خاک مهربانان این دیار، اشاره به اصل قدیم از بین رفته در معنای فرهنگی و تمدنی دارد و فغان از به سر آمدن سیاست آن: مهربانی کی سر آمد شهریاران را چه شد که در نهایت با مهرخموشی اشاره به روزگاران قدیم که شهریاران در شهرِ- یاران حاکمیت داشته‌اند که اعتراضی به نظم موجود زمان خویش و حسرت دوران قدیم شهر یاران را دارد. شهریاران که جمع است برخلاف شاه ایرانی که فرد است، غم فقدان سیاست و شهر-یاران و خاک مهربانان، نماد فرهنگی آن است که یاران را در یارسان و شهریاران را در پیرشالیار-شهریار نیز می بینیم. به این معنی که در زمان حافظ در حافظه جمعی مردمان وجود داشته‌است که جنبشهای سیاسی چون خرمیان و قرمطی و جنبشهای فرهنگی و شعری چون حافظ و گنجوی را بروز داده است. فغان حافظ از شهر یاران همان چیزی است که تحول مهریسم را از سیاست به فرهنگ و ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی عینی را نشان می‌دهد که در فقدان عینیت، به تصور سازی از سمبلهای آن می‌پردازندو در غربت آن گام در سرای چشمه حیات در مغرب ظلمت می نهند و اعتراض سیاسی خرمیان را به اعتراض فرهنگی و نمادین نفی شریعت و محرمات و متافیزیک و نظم‌سیاسی ایجاد کننده آن تبدیل کردند و حسرت و غم فقدانِ شهریاران به غربت غرب/جبال و امتناع آن اشاره دارد که که اناالحق ها سعی در توافق دوباره با آن و احیای آن را دارند و یار و یارستان از عینیت به ذهنیت و صفای دل دونادونی دیگر می‌یابد و با کندن پوست سیاست و عمل، پوست زبان تمثیل و صفای دل را به تن می‌کند که در مسیر «آرامگه یار..» و «چشمه حیات» که دچار «غربت غربیه» شده است، «پیرسرخ» راهنمای مسیر می‌گردد و با تفسیر معنوی سمبلها در فقدان هستی‌عینی، حماسه به عرفان تبدیل می‌شود و غربتِ غرب ظملت که مکان چشمه حیات در اندرون کوه قاف است، ندای جبال مظلوم و «شهرایاران را چه شد» می‌شود که مهرخموش در امتناع سیاست زبانی جز «رمز و راز و تمثیل»، برای به کلام درآوردن «هوره» نمی‌یابد که قادر کویی در فقدان درک از رمز و راز به جای شکستن پوسته راز و برکشیدن گوهر آن، زمینه تبدیل خانه خرابات به مسجد را فراهم کردند. سفر از شرق به غرب که در مسیر غرب در ظلمت چاه قیروان غار هبوط می‌کند همان فغان شهریاران را چه شد است که فقدان هه‌لپه‌رکی سیاسی به هورقلیای خرابات و غربت غرب و غم فقدان شهر یاران و چشمه حیات می‌شود.

اما نکته مهمتر در مهری بودن حافظ و برگرداندن داستان هبوط و صعود این شعر است :

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست / منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست.

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد/ د رخرابات بپرسید که هوشیار کجاست.

«هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد»، منظور پیامبران و مصلحان و فلاسفه هستند و خرابات، همان مهرابه یا غار میترایی است که در دنیای اسلام به خرابات مشهور است که جای مستی و رقص و می نوشی است و تقسیم بندی کافر و مسلمان در آن راه ندارد. در محدودیت فضای اینجا امکان تفصیل نیست. اما «خرابات» جای هوشیار، همان مهرابه، مکان شادی و مستی و زندگی دنیوی است و «هرکه امد...»، همان زرتشت و افلاطون و...که آن را خراب کردند. در واقع هر که آمد به جهان یعنی فلاسفه و پیامبران به راستی نقش خرابی داشتند. در واقع شعر حافظ بیانگر کل رساله ایی است که من در حال نوشتن آن هستیم که نقش خراب هر که آمد پیامبران و فلاسفه این است که از خوودای خرابات یا مهرابه ما را دو کرده‌اند و در خرابات است که خوودا دوباره یافت می‌شود.

این اشعار نیز نیازی به تفسیر و توضیح در مهری بودن حافظ و برجستگی وفای به عهد و پیمان ندارد که پیوند وفا و خوددا و دوست و یار را گوشزد می‌کند که قطعا پیوند خدا و یار و پیمان، نمی تواند خدای اسلام و زرتشت باشد که یار و پیمان و عهد در آن اهمیتی ندارد و بعدا شکل آیینی آن را در یارسان مشاهده می‌کنیم به این معنی که شاعران و متصوفان، حاملان و نگهدارندگان مهریسم به زبان تمثیل و راز بعد از زوال سیاست که سامان سخن نبود، بودند تا دوباره در خلا قدرت، در قالبهای اجتماعی ایزدی و یارسان و علوی ظهوری دوباره یافتند.

نظامی گنجوی

نظامی گنجوی نه تعلقی به فرهنگ ایرانی/زرتشـتی و اسـلامی دارد و نه ترکی/آذری. اگرچه فرهنگ مهری فراتر و گسـترده‌تر از قوم و زبان است اما اکثریت آنان نیز از نظر قومی کورد بوده‌اند مانند گنجوی که خود به آن اشاره کرده‌است«گر مادر من رئیسه کورد / مادر صفتانه پیش من مُرد» برخی چون زرین کوب اشـاره کرده‌اند که اگر پدر وی نیز کورد بود، گنجوی به آن اشـاره می کرد و فقدان اشـاره گنجوی دال بر غیرکورد بودن پدر وی است که باید تفهیم کنم ناشی از عدم درک فرهنگ کوردی است که در آن زمان رهبری بسیاری از قبایل کورد در دست زنان بود که در حمله مغولان نیز بسیاری از قلعه های تسخیر شده، توسط یک زن رهبری می شد مانند قلعه رواندز. اشاره نظامی «رئیسه کورد»، همان مادرسالاری و رهبریت سیاسی زن کورد است که به پدر خویش اشاره نکرده‌است. تا قبل از گسترش بوروکراسی، اهمیت زن در کوردستان همچنان باقی بود که بسیاری از طایفه ها و قبایل را به اسم زن مثل طایفه خجی و فاطی و..نام می بردند که در طایفه‌ی گنجوی نیز زن، که مادر وی یکی از آنان است، رئیسه کورد بوده است البته به معنی فمنیسم و حقوق زنان نیست که مفاهیم و محصول تمدن معاصر غرب می باشند.

اسکندرنامه گنجوی روایتی از مهر و دارای مولفه‌های مهریسم است. همچنین، در هفت گنبد، اسطوره‌ی آغازین گاوکشی میترا را به زبان رمز و تمثیل بیان می‌کند. قصـرهاي هفتگانه هفت شـاهدخت، اهمیت عدد هفت در آیین‌های میترایي، همچنین مقایسـه نقش هفت شـاهدخت بر گنبد کاخ خورنق با نقاشـي هاي مهریان بر سـقف مهرابه‌ها، تطبیق هفت مرحله آیین مهري با گذر بهرام از هفت گنبد، نمونه نشانه‌هایي از کارکرد نمادین مهریسم در هفت پیکر نظامي است. مرگ ققنوس وار سمنار در هفت گنبد توسط شیده باز افرینی اسطوره‌ی آغازین گشـتن گاو اسـت. شـیده، الهه مادی به معنی شـیدا و دیوانه اسـت که معنای رندی در آن نهفته اسـت و حتی برخی محققان واژه‌ی شیطان را برگرفته از آن می دانند.

بر اساس هفت‌پیکر، بهرام گور در پایان زندگی خویش با راهنمایی گوری به درون غاری می‌رود. یاران همه چشم‌انتظار بازگشت او می‌شوند اما ندایی آنان را از این انتظار بیهوده برحذر می‌دارد. غار، گور و نامعلوم بودن سرنوشت بهرام شاخص‌هایی هستند که همسان‌سازی میترا و بهرام را در متن هفت‌پیکر محتمل می‌سازند که میترا نیز با راهنمای کلاغ به غار می رود. نظامی در این گنبد با بکارگیری آرایه ایهام و تمثیل به اسطوره قربانی مهری اشاره می‌کند بخصوص که پادشاه سیاه پوشان که فردی بخشنده است با عنوان زرافشان شناخته‌شده‌است و مرد قصـاب به گاو قربانی تشـبیه شـده اسـت. اصـطلاح گاو قربانی اشـاره ایی به داسـتان قربانی کردن ایزد مهر اسـت که با واژه گاو، قصـاب و زرافشانی در معنای استعاری نورافشانی به نوعی ایهام تناسب دارد.

مرد قصاب ازان زرافشانی / صید من شد چو گاو قربانی

گاو بر گردن ایستاد به پای / شیر چون گاو دید جست ز جای

داستان گنبد هفتم، روایتی شاد، پر از آواز، رقص و جنب‌وجوش است. کنیزکان باغ گل و گیاهان سبز، همگی فصل رویش و بهار را یادآوری می‌کنند؛ بهاری که با جاری شـدن خون گاو قربانی در گنبدهای پیشـین برای مردمان نوزایی زمین و تولدی دوباره را نوید می‌دهد. این تولد جشـن و سروری بس باشکوه را می‌طلبد. وصف غار متروک و پوشیده از گل و گیاه با خرمنی از گل یاسمن همچون نور، وجود بیشه در کنار غار که تداعی‌کننده چشمه یا برکه‌ای در آن نزدیکی است. همگی نشانگر فضاسازی به‌منظور احیای غار مهری است.

جست بیغوله‌ای در آن بستان / سر زلفش گرفت چون مستان.

یاسمن خرمنی چو گنبد نور / بود در کنج باغ جایی دور.

بر سرش بیشه و به بن غاری / برکشیده عَلَم به دیواری.

همچنین گنبد چهارم درهفت پیکر به رنگ سرخ است وجوانی که خواهان گذار از هفت‌خوان است به لباسی به رنگ سرخ است:

سرخی در سرخ زیوری برساخت / صبح گاه سوی سرخ گنبد تاخت

بانوی سرخ روی سقلایی / آن به رنگ آتشی به لطف آبی.

در این اشعار نظامی به زیبایی که چون عقل سرخ سهروردی به برجستگی رنگ سرخ که رنگ لباس مهر و نمادی از میانه بودن سیاهی و سپیدی یا نور و تاریکی است مانند شفق و افق، از نظر رنگ به آتش اما از نظر ماهیت به آب تشبیه می‌کند چرا که مسیر آب برخلاف آتش به طرف زمین است و مهرابه‌ها همانطور که از نامش پیداست در غارهایی با چشمه های گوارا مانند غار لالش می باشند که از نظر سهروردی و شبستری نیز چشمه حیات در مغرب ظلمت در اندرون کوهی است که اندرون در نظامی «سوراخانی» تعبیر شده است. در گنبد چهارم جوان سرخ لباس و خون سرخ که هفت‌خوان را طی کرده‌است، تمثیلی از اسطوره نخستین قربانی گاو مهری است که با لباس سرخ و خون آغشته شده است. گنجوی گاهی از همان واژه «سور» کوردی به جای سرخ استفاده می برد در دو معنای متفاوت اما مهری استفاده می برد:

گرد گیتی چو بنگری همه جای / نبود جز به سور شهرآرای

آن پریرخ که شد ستیزه حور / شهری آراسته به سر نه به سور

سور، در بیت اول به معنای سرخ و صورت سرخ شهر اشاره دارد و در بیت دوم به معنای شادی و جشن که به نظر می‌رسد به پیوند قرانی گاو توسط مهر سرخ لباس و شادی هه‌لپه‌رکه می‌رسد. اشعار بیشتری را می توان از هفت گنبد نظامی بویژه گنبد چهارم مثال زد که برای هر اهل علم نیاز به تفصیل بیشتر نیست و قصد من فقط ارائه صورت کلی در این مختصر است.

باری، مهر در امتناع سیاست که حافظ به آن اشاره کرده‌است: «در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نیست» یعنی امکانیت تعرض به شاه و تحقق سیاسی آن نیست، در صورتهای متفاوت؛ در قالب تصوف و شعر با زبان راز و تمثیل بیان بروز یافت و اگر کسانی پروا به خرج داده و جانب راز را نگه نداشتند ،چون حلاج و عین‌القضات همدانی و حتی سهروردی، سرنوشتی جز سرنوشت بابک خرمدین نیافتند. بنابراین، همیشه لفافه‌ایی از راز و تمثیل و شریعت، بر هسته‌ی صورت سبملیک میترایی وجود دارد. در واقع شیخ جنید، ایده‌ی اصلی مهر یعنی عهدالست را در قالب زبان شریعت بیان کرد در سیر خویش زبان و صورت شریعت و روحانیت کمرنگ و غنچه پردیسی و توافقی آن دونادونهای متکثر و متفاوتی به خود دیده است. اگر در حافظ بار معنایی و پردیسی و وفای به عهد صراحتا در قالب رندی بیان می‌شود، در گنجوی، سمبلهای عمل نخستین گاوکشی است که برجسته می‌گردد. در واقع عرفا و شعرا به قول رضی، آیین مهری را نمایان می‌کنند که تا قرون هشتم و نهم خانگاههای مهردینان در ایران رواج زیادی داشت.

قبل از پایان این بحث لازم است چند نکته عیان گردد که عیان سازی آن حاجت به بیان دارد. اولا که تغییر پوست مهریسم از سیاست به تصوف و شعرا با این چند مورد ذکر شده پایان نمی‌یابد و شخصیتهای بسیار دیگری چون شبستری و مراغه ایی و لاهیجی و... نیز در این وادی گامهایی برداشته‌اند همچنانکه در فلسفه نیز، اما محدودیت این نوشتار اجازه بررسی همه این اشخاص را به طور مستقل نمی‌دهد و نیاز به تحقیق بیشتر و منابع معتبر دارد. دوما: تصویری که از خوددا در مهرابه‌ها هه‌لپه‌رکیده گشت مبتنی بر پردیس زمینی یعنی رهایی بدن و دنیوی است، چگونه عارفانی که به نفی امیال بدنی و دنیا می‌پردازندمی توانند یادآوری آن عهد الستی باشند خوودا در بدنهای خودها هبوط کرد. باید روشن شود که اولا این درباره بسیاری از آنان صدق نمی‌کند و مانند حافظ و باباطاهر و فتیه و قلندریه، به کرات جنبه پردیسی می و میخانه و گناه و لذت دنیوی را برجسته کرده‌اند و به نفی محرمات و مقدسات پرداخته‌اند به همین دلیل نیز بسیاری از عرفا به نادیده گرفتن محرمات دینی و شریعت متهم گشته و حتی به دار آویخته شده‌اند دوما: زبان آنها مانند گنجوی و حافظ و سهروردی، زبان تمثیل است و باید در چهارچوب زبان تمثیلی مهری بررسی شود، نه معنوی و متافیزیکی. تفاسیر متافیزیکی از سویی، به محدودیتهای زمان آنها باز می‌گردد که برای رهایی از اتهام، مجبور به بکار بردن مفاهیم قرآنی و تفسیر معنوی بودند مانند قصه‌ی غربت غربیه سهروردی که داستان هبوط در غار قیروان غرب است که کاملا مهری است اما از مفاهیم و تفاسیر دینی نیز استفاده می‌کند که، مشروعیت بیابد. این مسئله حتی در قرن بیست و یک نز که قرن سکولاریسم است مورد استفاده قرار گرفته است مانند یافتن قرینه قرآنی برای ماده های قانونی و فلسفی غرب در

مشـروطه ایرانی و از سـوی دیگر، تفاسـیر از بیرون اسـت که توسـط مسـلمانها و ایرانیها قالب گشـته‌اسـت که سـعی در تفسـیر قرآنی و زرتشتی/شیعی از آن دارند که همان مثال سهروردی هبوط به غار را که بازآفرینی تمثیلی هبوط مهر است را معنوی اسلامی/زرتشتی تفسیر می‌کنند یا مفهوم یار حافظ که در پارسان به تکامل خویش رسید را تفسیری شرقی/اسلامی می‌کنند که متاسفانه فقدان مفاهیم پیشینی مهری/کوردی باعث تداوم آن گشته‌است. سوما: جنبش مزدک که بر علیه ساختار طبقاتی و خداسالاری، پراکسیس و اگزیستانسیال شد و خواهان تقسیم برابر زن و مال بود نیز، آز و کینه و امیال نسبت به زن و اموال را دلیل شر می‌دانست و شورش او برای از بین بردن این امیال دنیوی و بدنی بود با این تفاوت که راه از بین بردن آن را برآورده کردن آن در تقسـیم برابر زن و مال اسـت تا امیال به آز و حرص تصـعید پیدا نکنند. به عبارت دیگر شـکل دهی کلیت جامعه بر اسـاس امیال دنیوی بدنها مانند کلیت شـکل هه‌لپه‌رکی که بر اسـاس رهایی امیال درونی افراد است نه سرکوب غرایز بدنها با نظم‌سیاسی و شریعت و دین. نفی امیال دنیوی توسط عرفا، بازتولید مزدکیسم است نه گسست از آن. تنها تفاوت در آن است که تصوف، بدون سر سیاست و ناامید از تغییر سیاسی است. یعنی اصل یکی است که آز و حرص در نتیجه مال و زن دلیل شـرک و دوری از خوداسـت اما راهکار متفاوت بود که مزدک و خرمیان اصـل را بر برآورده کردن و تقسـیم برابر آن در میان بدنها برای نابودی رشـک و کین و نفرت داشـتند اما تصـوف مهری در نفی آن از سـویی، مراعات عرف روز را می کرد از سـوی دیگر، در پی تحقق همان اصـل مزدکی در از بین بردن نفاق کینه و رشـک داشـت. مهریسـم که توافق خودآگاه و ناخودآگاه است به معنی بی قید و بندی غریزه نیست بلکه برآوردن آن که جنبه پردیسی و ناخودآگاه آن است بر اساس رضایت و توافق که جنبه قرارداد و خودآگاه آن است که همان توافق بدنها یا بدن‌کامل/هه‌لپه‌رکی اسـت اما در نظامهای سـیاسـی ایرانی/اسـلامی که امکانیت چنین توافقی در تصـور نمی گنجید، نفی دنیا، نفی نفی کننده مهریسـم یعنی نظم سـیاسـی-اجتماعی اسـلامی/ایرانی و نفی دنیایی اسـت که امکان توافق بدنها را نفی کرده‌اسـت . تصـوف مهری متفاوت اسـت با عرفان زهد و نظری شـرقی و اسـلامی که بیشـتر ایدوئولوژی الیگارشـی خداسـالارانه حاکم در درونی کردن نظم و پذیرش کامروایی با وعده بهشـت اخروی به خاطر انحصـار کامجویی توسـط طبقه حاکم اسـت. تصـوف مهری بر مبنای مفهوم رندی و پردیس زمینی اسـت و نفی دنیاگرایی آن، نفی همان نظمی اسـت که مزدک با عمل سـیاسـی در پی نفی آن بود. معنویت‌بگرایی مانی نیز مانند مزدک اعتراضی برعلیه نظم طبقاتی ساسانیان بود که امتیازات مالی و خونی و انحصار کامجویی آن را به چالش بکشاند چرا که فضیلت و رتبه بندی اخلاقی است نه مادی که البته تاثیرات و تبادلات فرهنگی و پوشیده ماندن راز را نیز باید به آن افزود که گئوماته نیز در آغاز تقیه داشت.

در نهایت شـایان ذکر است که اشـخاص ذکر شـده جزیره‌ایی منفرد از جامعه نبودند. بلکه محصـول جامعه و فرهنگ خویش بوده‌اند به این معنی که سـمبلها و آثار مهری در اشـعار و بیانات آنان، نشـان از وجود آن در میان فرهنگ عمومی مردم نیز داشـته‌اسـت که از زبان شـعرا و متصـوفه بیان گردیده است. گسـتردگی آیین مهر و بازتاب آن در شـعر و ادبیات آن از نیشـاپور تا شـیراز و از نهاوند تا اران و گنجه و از درسـیم تا موصـل، گسـتردگی کوردها را نیز در این سـرزمین نشـان می‌دهد که اشـاره کردیم، سـلطه پارس و عرب و ترک، سـلطه نظامی و سـیاسـی و ایدوئولوژیک بود که به تدریج جنبه سـکونتی و زبانی نیز یافت که به تدریج به قول جیمز بوریس کوردسـتان محدودتر ومحدودتر گشـت و با محدودیت کوردسـتان، آیین مهر نیز به کوردسـتان محدود گشت که اکنون دیگر سـراغی از آن در شـیراز و اصـفهان و شـمال نیست بلکه برای مثال اسطوره گاوکشـی از دالاهو تا هورامان و لالش و درسیم و حتـی قوچان، جایی که کوردها هسـتند، مهریسـم نیز همچنان سـرزنده اگرچه ناخودآگاه و سـمبلیک باقی مانده‌است تنها حافظه خودآگاه ما که محصـول نظام دانش دولتهای مدرن تک-قومیتی صد سال اخیر است، از آن گسسته است. این در مورد جنبشهای سیاسی نیز صادق است که از خراسان تا آنکارا از موصل و شهرزور تا خوزستان و شیراز، جنبشهای ضـد اسـتبدادهای خداسـالاری در جریان بوده اسـت اما با محدود شـدن کوردسـتان به اکنون زاگرس، جنبشـهای سـیاسـی ضـد اسـتبداد نیز محدود گشـت مانند اوایل انقلاب اسـلامی ایران که تنها جایی که ندای مقاومت را سـر زد، در کوردسـتان بود. بنابراین، اگر قبلا تضـاد دولت و ملت بود به دلیل محدود شـدن کوردسـتان و آیین مهری آن، اکنون تضـاد دولت تک-قومیتی فارس با اقوام بی دولت، بویژه کورد اسـت و کوردستان امروز را باید حفظ کرد نه برای توجیه مماشاتِ ایران مال ماست به تعمیر خانه‌ی خدایانی پرداخت که بر روی خرابات کورد بنا شده است.

هه‌لپه‌رکی ذهنی فلسفی: آشتی زبان تمثیل و فلسفه:

از زکریای رازی و ابن سینا تا سهروردی و شهرزوری

اشاره کردم که تاریخ، داستان فراق و وصال از خوددا/خداست که وصال یکی، فراق از دیگری است و زوال یکی، ظهور آن دِگَر است. با ظهور زبان ابزار کلام(وحی و دیالکتیک) خدا، زبان تصـویر خوددا به محاق فرو رفت اگرچه تصـویر آن توسـط زبان ابزار در جهت وجود خدا به کار گرفته شـد. خوددای صـورت و تمثیل که گوهر آن نه روح بلکه عمل و سـمبل بود، در صـورت امکانیت، به شـکل پراکسـیس، وصـالهایی با خوددای خویش داشـته‌اسـت مانند آنچه از گئوماته تا خرمدینان اتفاق افتاد و گاه در امتناع پراکسـیس با زبان تصـویر و راز مانند آنچه مانی ندای وصال را با فراق از دنیا داد و امتناع عمل، وی را به نفی مکان نفی کنندهِ عمل وی، دنیا، کشاند. در دوران اسلامی، صورت و عمل بارها از هم گسستند که از سویی، عمل به غرایز قبایل و امارتها بدون هیچ صوری تقلیل یافت و از سوی دیگر صورت گسسته از عمل، به دنبال ابزار دیگری برای ابراز خویش می گشت که بیان، نه زبان صریح وحی و دیالکتیک بلکه، زبان راز و تمثیل را برگزید. به عبارت دیگر، زبان با تمثیل و تمثیل با زبان آشـنا شد. همانطور که گفتیم بعد از خرمیان، سیمرغِ هه‌لپه‌رکی، درگسـست از پراکسیس سیاسـی، از یک سـو، در کوه قاف تصـوف و قلندریه لانه کرد که از جنید و حلاج تا باباطاهر و همدانی، دونادونی سـلبی در نفی سـیاسـت یافت و از سـوی دیگر، زبان تمثیلی فلسفی، مکان صور لامکان توسط رازی و ابن سینا تا سهروردی و شهرزوری گشت. دو دوره، این تفرق عمل و صورت شکل گرفت؛ دوره اول: که با شکست خرمیان بود و دوره دوم با هجوم سلجوقیان و برچیدن حاکمیتهای کوردی بود. در دوره اول با دونادونهای فردی تصوف و فلسفه در فلسـفه ابن سـینا و تصـوف جنید بغدادی و اجتماعی اخلاق فتوتیه مواجه هسـتیم؛ در دوره دوم به تدریج سـیمرغ هه‌لپه‌رکی در آشـیانه فلسفه و مذهب لانه می‌کند اما همچنانکه این صورت، فلسفی و آیینی می‌گردد، فلسفه نیز، تمثیلی و صـورت مهری می پوشد. این دوره از نظر فلسـفی با شـخصـیتهایی چون شـیخ اشـراق، شـمس الدین شـهرزوری، سـیف الدین آمدی و عمر سـهروردی مواجه هسـتیم که به تدریج صـورت هه‌لپه‌رکی که از عمل گسـسـته، سـعی در دونادون شـدن در فلسـفه و شـکسـتن سـکوت تصـوف دارد و از سـوی دیگر، به صـورت آیین اجتماعی یارسان و علوی و قلندریه در می‌آید که در این بخش تمرکز بر روی زبان تمثیل فلسفی از زکریای رازی تا شهرزوری است.

آشـنایی فلسـفه با زبان تمثیل، با رازی و ابن سـینا آغاز گشت اما صـورت کامل خویش را نیافت. ابن سـینا در آخرعمر در رسـاله‌هایی مانند حی بن یقضان و رساله الطیر که زبان تمثیل را در نفی زبان وحی و مفاهیم آن چون توحید و معاد و نبوت به کار می برد، به این صورت دست یافت اما فرصـت تکمیل آن را نیافت. دلیل اصـلی امتناع زبان فلسـفی از صـورت مهری بود که میانجی تصـوفِ مهرزمین از جنید تا همدانی می‌توانست زمینه ساز آشنایی زبان فلسفی و صورت‌سمبلیک باشد تا در فلسفه سنتز صورت نظری خویش را بیابد. بدون میانجی‌گری زبانِ سکوت تصوف، آشتی بی میانجی زبان تصویر و زبان ایده، سخت در تصور می‌گنجید. بنابراین، آنچه اینجا مورد بررسـی قرار خواهد گرفت؛ سیر دونادون گشـتن هه‌لپه‌رکی در فلسـفه از رازی و ابن سـینا تا شیخ شـمس الدین شـهرزوری است که شـامل مفاهیمی چون وحدت وکثرت، وجود و ماهیت و ایجاد عالم تمثیل در میانه دو عالم معقول و محسـوس و نفی بنیاد خلافت و متافیزیک آن یعنی توحید و نبوت و معاد اسـت که قطعا به زبان تمثیل نیز نیاز دارد. در فلسفه رازی، ایده برابری و نفی مسئله نبوت و معاد صریحتر بیان می‌گردد اما در ابن سینا و شیوخ به طور نمادین و تمثیلی بیان می‌گردد که در اینجا مراحل آشنایی زبان فلسفه با صورت‌سمبلیک و سمبلهای آن از ابن سینا تا سهروردی است که مرحله درونیت یا فلسفی شدن پراکسیس خرمیان است که شیخ جنید به بدن‌کامل عینیت یافته در خرمیان، صورت ذهنی تصوف داد و رازی و ابن سینا صورت فلسفی. در واقع سیمرغِ صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی، در فقدان هستی عینی سیاست خرمیان و قرمطیان، نشانه‌ها و سـمبلهای آن چون مرغهای پراکنده‌ایی در هسـتنده‌های صـوفی و فیلسـوف، دونادونی تازه می‌یابد و نفی‌گری از سـیاسـت به فرهنگ منتقل می‌شـود به همین دلیل، سـرنوشـت بسـیاری از آنان همانند سـرخ جامگان بابک، خون آلود شـدن به دار اعدام عقل سـیاسـی و تشـریعی ایرانی/عربی دستگاه خلافت است. در این پروسه‌ی ذهنی/فلسفی شدن، به تدریج، صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی، با مفاهیم و صورت معقول آشنایی می‌یابد و زبان فلسفی، آشیانه‌ی مرغهای گسسته از سیمرغ عینی سیاست می‌شود و فرهنگ و فلسفه، جایگزین پراکسیس سیاسی می‌شود و هه‌لپه‌رکی از حالت عینی و سیاسی، به حالت ذهنی و روحی و در یک کلام درونیت می‌یابد.

زکریای رازی: بدنِ ذهنی فلسفی

زکریای رازی -۳۱۳/۲۵۱- به دورانی تعلق دارد که در امتناع عینیت سیاست(شکست خرمدینان با مرگ بابک ۲۲۳)، ذهن، آشیانه هبوط سیمرغ بدن‌کامل می‌گردد؛ دوران تحول از هم‌لپه‌رکی عینی به ذهنی که در فقدان عینیت، ذهن آن را از طریق نشانه‌ها و سمبلهایش می شناسد. به عبارت دیگر، در امتناع عینی خودداد، وی را می توان تنها از طریق نشانه و آثار وی شناخت که کوه ذهن، پناتسیل هبوط کامل خودداد را چون بدن و عمل سیاسی ندارد ناگزیر تنها قادر به دریافت بخشی از آن می‌شود. پراکسیسی که در خرمیان، نفی نظم ایجابی ایرانی/اسلامی بود، در نظر، به نفی نظم نظری و بنیاد مشروعیت نظم موجود چون نبوت و معاد و سلسله‌مراتب روحانی می پردازد و، دفاع سیاسی و نظامی نظم موجود، به دفاع از ارزشهای اسلامی و شریعت‌گرایی در مقابل افکار ظاله زندیق و قرمطی و کافر تحول می‌یابد که متفکران بسیاری در این دوره یا به کفر و ارتداد محکوم یا چون بابک به دار آویخته شدند و جبال مهد خرمدینان و قرمطیان به جبال مهد جن و شیاطین تغییر نام داد.

از نظر رازی، پنج اصل قدیم هستند: خالق، نفس کلی، هیولی، زمان ومکان که، نفس کلی اسیر جهان گشته‌است تا خالق عقل را فرستاد که نفس را رها کند و رسالت فیلسوف، نجات نفس و بازگرداندنش به وطن اوست. این اصل رازی که رگه‌هایی از مانی را در خود دارد به شدت مورد انتقاد اسماعیلیه و ناصر خسرو است. از نظر ناصر خسرو، نفس کلی هبوط نکرده‌است بلکه این نفوس جزئیه هستند که دچار هبوط شده‌اند و نفس کلی را نمی توان به نفوس جزئیه تقلیل داد. همچنین رازی، به شدت طرفدار برابری میان افراد انسانی است و منکر نابرابری در ترجیح کسی به رسالت نبوت است که بازهم اسماعیله که آن را در تضاد با تعالیم امام می‌دانستند به آن تاختند. از نظر وی، نبوت، نتایج زیانباری خواهد داشت که جنگ و کشتار به خاطر اعتقادات و باورهای پوچ، نتیجه آن است. اگر پنج اصل قدیم رازی را به اعتقاد وی به برابری انسانها و نفی نبوت در کنار هم قرار دهیم، می توان پژواکی از صورت نظری شده بدن‌کامل را دریافت. اینکه رازی بدرستی نفس کلی را هبوط یافته می‌داند چرا پژواکی از بدن‌کامل نباشد و اینکه نفس کلی که مادون خالق است و هبوط یافته‌است، چرا خالق زروان نباشد که نماد زمان ازلی است که با سپردن کار به دست اهریمن/ملک طاوس و تجلی مهر در مکان غار، همان هبوط نفس کلی است که تعالیم دینی قادر به درک و پذیرش آن نیست چرا که در تعالیم متافیزیکی دینی-فلسفی، نه نفس کلی بلکه نفوس جزئی هبوط یافته اند. هبوط نفس کلی، پژواکی از هبوط خودداد/مهر در مهرابه‌ها است که برخلاف ادیان، عهد الست، نتیجه هبوط خودداد یا نفس کلی است نه نفوس جزئی. در ادیان و افلاطون، نفوس قبل از هبوط به قفس بدن، در حضور خدا در عالم روح، عهدی را بسته اند اما هبوط نفس کلی قابلیت تفسیر در متافیزیک روح را ندارد بلکه تنها می تو‌ند پژواکی از هبوط مهر در مکان غار باشد که هیولی خام را با توافق شکل ببخشد. نباید فراموش کنیم در زمانی که جنبش عظیم مهری خرمدینان هورقلیا می کرد، لابد اساطیر و سمبلیهای مهری نیز حضوری فعال داشته‌اند که رازی به آنان شکلی فلسفی داده بویژه اینکه ماسینیون بسیاری از فلاسفه را متاثر از ماندابیها می‌داند و نظام الملک، اندیشه‌های رازی را همسان با مزدکیه و خرمیه و قرمطیه در نظر می‌گیرد.

زروان، خدای زمان، با شمایلی شبیه مهر با بدنی اژدها و سری شیر مانند توصیف شده‌است که، پدر اهورا و اهریمن با هم هست. اشاره شد که مهر خوددای بزرگ و میانجی اهورا و اهریمن است. تفسیر پنج اصل رازی می تواند اشاره ایی به آن باشد که خالق زروان/مهر که زمان است در مکان غار هبوط و زمان در دایره مکان و دایره حلقه هم‌لپه‌رکه قرار می‌گیرد و هیولی نیز اشاره به نبود ماهیت و قوانین از پیش داده شده یا همان ماده خامی است که تاریکی غار، نماد آن است که باید خودداد یا همان توافق بدنها به آن صورت ببخشد که در هگمتانه نیز به ماده اجتماع، صورت سیاسی با توافق بخشیده می‌شود. هبوط نفس کلی با توجه به ایده برابری رازی و نفی واسطه پیامبر و امام، معنای کامل خود را صورت می بخشد که همان روابط افقی بدنها و اجماع آن در شکل بدن‌کامل است که رازی اصطلاح نفس کلی را برای آن برگزیده است همانطور که سهروردی، اصطلاح طباع‌تام را برگزید. در واقع نفس کلی با هبوط خویش در جمع نفوس جزئی به شکل بدن‌کامل هم‌لپه‌رکی پدیدار می‌شود. اصل برابری رازی و نفی پیامبری نیز بازتابی از آیین مهر است که در این آیین نه پیامبری است نه سلسله‌مراتبی بلکه توافق بدنها خالق اصول و قواعد است و رابطه برابر و افقی با خودداد که شکل عرفانی آن را در عین القضات همدانی نیز

مشــاهده کردیم، در رازی بیانی فلســفی می‌یابد. اینکه خالق عقل را می فرســتد تا نفس را رها کند، اولین بارقه های آشــتی نفس کلی/بدن‌کامل با عقل اسـت چون عقل در میان پنج اصـل رازی جایگاهی ندارد که مرحله گذار از هه‌لپه‌رکی سـیاسـی به فلسـفی و درونیت یافتن آن است که در فقدان عینیت، ذهن از طریق سمبلها و نشانه‌هایش آن را با کمک عقل و فلسفه تفسیر می‌کند.

اشــتباه رازی در آن بود که درنیافت که خود فلســفه نیز بخشــی از کلامی اســت که وی در نقد تعالیم اســماعیلیه به رد ظاهر و باطن کلام پیامبران می پردازد و از نیات شیطانی آنها می گوید اما همانطور که اشاره شد در این مرحله ذهنی شدن بدن‌کامل، زبان ابزار و کلام، بیانگر زبان تصویر می‌شود. رازی اگر چه در کتاب مخاریق النبیا به رد مسئله‌ی نبوت و امامت می پردازد اما در طب روحانی متاثر از افلاطون است که عقل باید بر هوی و هوس، امر و نهی کند. اگرچه رازی مطابق افلاطون بر سـرکوبی شـهوت اصـرار دارد اما ملاک سـرکوبی شـهوت را قابل تامل تعریف می‌کند؛ وی می گوید: «شــهوتی را باید ســرکوب کرد که زیان و گزند دنیایی اندر فرجام با لذت نخســتین ان برابری یا افزونتر باشـد» یعنی معیار محدود کردن لذت نه صـواب و عقاب اخروی بلکه دنیوی اسـت. اگر این اصـل را با اعتقاد رازی به ایده تناسـخ/دونادون گردآوریم، که در تناســخ نفی عقاب و صــواب اخروی نهفته اســت و در مزدکیان و خرمیان که، توافق به شــرط رضــایت دنیوی تنها معیار محدودیت لذت است، مهریسم/هه‌لپه‌رکی با نفی روح و آخرت و معاد و نبوت، کامل است. ابن حزم ایده تناسخ در رازی را برگرفته از قرامطی و اندلسـی از صـائبیان می داند. همچنین اندیشـه پنج قدیم متاثر را از حران و ماندائیها لحاظ کرده‌اند که، منتقل دهندگان فلسـفه یونانی به دنیای اسلام بودند و بسیاری از فیلسوفان مسلمان متاثر از ایده‌های آنان بودند.

نباید فراموش کرد که حران که در باکور می باشـد، ماندائی بودند که با تهدید مامون، لفظ صـائبی را که در قرآن به اهل کتاب معروفند را به اجبار برای خود برگزیدند که از تهدید مامون در امان بمانند. شـسـتن بدن با آب توسـط صـائبین حران، اثری مهری اسـت که در صـیاحتنامه فیثاغورث نیز به آن اشاره رفته‌است که در اندیشه انان نیزبدون واسطه پیامبر و امام، امکان رستگاری انسان و دیدار با خوودا ممکن می‌باشد که نفی سـلسـله مرابی روحانی متافیزیکی اسـت. از نظر ماندائیان نیز چون رازی، پنج اصـل قدیم وجود دارد؛ خدا، نفس، هیولی نامتعین، زمان و فضا یا خلا که دو اصل قدیم فاعل و حی هستند چون خدا و نفس و دو اصل قدیم غیرفاعلند یعنی دهر/زمان و خلاء/مکان. هیولی یا ماده اولی نیز منعفل است و از واهب الصور قبول صورت می‌کند. همانطور که در تفسـیر فلسـفه رازی نیز اشـاره کردیم، این پنج اصـل را می توان به فلســفه هبوط مهر تطبیق داد بویژه اینکه از نظر آنان هیولی نامتعین و منفعل اســت که اشــاره‌کردم تاریکی غار نشــان از ماده اولیه جامعه اسـت که فاقد هرگونه قوانین و ماهیت از پیش تعیین شـده‌اسـت و باید با توافق به آن صـورت بخشـید و مراسـم مهرابه داسـتان خلقت سیاسی و تمرین هنری آن است و خوددا همان صورت کلی یا بدن‌کامل است که به ماده بدن و جامعه صورت می بخشد.

حران، به شـهر شـرک(City of Pagan) مشـهور بوده اسـت و مراسـم تشـرف آنان همان مراسـم آیین مهری اسـت و بسـیاری بنیان نظریه های اخوان الصفا را نظریه های مندائی حرانیان می دانند. اصـل و اسـاس اخوان الصـفا که از اسـم آن نیز مشـهود اسـت«کتاب‌های برادران پاکی و دوسـتان وفاداری و اهل عدالت و پسـران سـتایش»، برابری و برادری و وفا و عدالت اسـت. آنان معتقد بودند که امکان تلفیق عرفان و اسـلام با فلسفه یونان وجود دارد و هدف آنان از سازش بین ایده‌ها، اجتماعی و سیاسی، از بین بردن اختلاف بین گروه ها و فرقه ها، و مدارا و تساهل تا دسـت‌یابی به شکل کل بر اساس ایده برابری و آزادی است. شکل کل با ایده برابری و تساهل که یادآور مهردوستی مهریسم است - و امروز در شکل سیاسی برادری خلقهای اوجالان احیا گشته‌است-، شکل باطنی بدن‌کامل است و به همین دلیل ایده‌های خویش را پنهان و یا با راز بیان می کردند و مورد نفرین متشــرعان قرار گرفته‌اند. ایده برابری و برادری اخوان الصــفا با دیدگاهی نئوافلاطونی و فیثاغورثی تفســیر می‌گردد که مرحله ذهنی شـدن بدن‌کامل اسـت. هدف از ذکر اندیشـه‌های حرانیان و اخوان الصـفا که بررسـی مسـتقل آنها از محدودیت این مقال خارج اسـت، به این دلیل اسـت که سـیر گذار از هه‌لپه‌رکی سـیاسـی و عینی به هه‌لپه‌رکی ذهنی نشـان داده شـود که در دوران زوال پراکسیس، روح کورد دچار آشفتگی که، با انتقال ایده‌ها از سیاست به تصوف و فلسفه، به دنبال آشیانه ایی نو برای سیمرغ صورت سبملیک بدن‌کامل است.

اگر ملتفت شـویم تحولی که از سـیاسـت به اخلاق اجتماعی که در فتیان اشـاره کردم، در اخوان الصـفا نیز مشـاهده می‌گردد اما شـکلی فلسفی و دینی به خود می‌گیرد. یعنی ایده توافق و وفا در رسیدن به شکل کل، کاستن از تعصبات دینی و فرقه گرایی در دست‌یابی به توافق

است که به جای توافق بدنها، در دوران هەلپەرکی ذهنی، توافق ایده‌ها و تساهل و مدارای فکری راه رسیدن به شکل کل یا بدن‌کامل ذهنی است. گروهی چون ماسینیون اخوان الصفا را قرامطه و گروهی چون طه حسین آنان را اسماعیلی در نظر گرفته‌اند اما آنان فاقد مذهب خاصی بودند در عین حال هرکسی از هر مذهب و عقیده و نژادی در میان آنان حضور داشت. ایده وفاداری و عدالت اخوان الصفا را می توان اگرچه نه سنتز بلکه مابین ایده‌های اخلاق اجتماعی فتیان و تصوف جنید و فلسفه رازی لحاظ کرد که، گروهی اجتماعی هستند و برادری و وفا را برای دفع تعصبات مذهبی در قالب تفسیری فلسفی به کار می برند. این دوران که دوران عقلگرایی نیز هست اگرچه امکان سیاست نیست اما آزادی اندیشه ایی که در پرتو عقل گرایی بوجود آمده بود، قلم جایگزین سیاست و جدالهای فلسفی جایگزین جدالهای سیاسی می‌گردد. در واقع اتحاد سه قوم پارس(طاهریان و افشین)، ترک و خلافت عربی، بر ضد خرمدینان، جنبه دینی و فلسفی به خود می‌گیرد که کشتار بابک در کشتار حلاج و همدانی و نفرین رازی و آوارگی ابن سینا بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر، جنگ و جدال سه قوم بر علیه خرمدینان و قرمطی و خوارج، شکل ستیز قلمی شریعت با فلسفه، زاهدی با رندی و قداست خلافت(ظل السلطان) با نقد ایدوئولوژی آن چون معاد و نبوت به خود می‌گیرد، که نفرین و کفر خواندن اندیشه‌های رازی و اخوان الصفا و ابن سینا و سهروردی و همدانی، همسان و همزمان با روایتهای بیشماری است که در مورد جن نامیدن کوردهای جبال روایت می‌شود. نفی‌گری سیاسی مهریسم، شکل فلسفی در نفی‌گری بنیان های دین و مشروعیت خلافت که همان شک وتردید در نبوت و توحید و معاد است به خود گرفت که غزالی مشروعیت بخش خلافت عربی، تیشه برداشت و در کتاب تهافت الفلاسفه بر ریشه فلسفه زد که بنیاد تفکرات امثال ابن سینا و رازی را بخشکاند و به پادشاهی خداسالارانه مشروعیت ببخشد که به دستور خلیفه نیز کتابی در رد باطنیه- المستظهری- نوشت و کار وی توسط ابن تیمیه تداوم می‌یابد. شمشیر ترکان سلجوقی و دانش و مدیریت غزالی و نظام الملک ایرانی/پارسی و مشروعیت خلافت عربی در نفرین و تکفیر مخالفان جنی و کافر که بازتولید همکاریهای سه گانه در سرکوب خرمدینان است، تا به امروز مشاهده می‌شود که دولت جایگزین خلافت/امپراتوری، ملت جایگزین امت و روشنفکران جایگزین متشرعان گشته‌اند و رابطه افقی بدن‌کامل و تساهل و مدارا نفی نبوت و معاد که در رازی و اخوان الصفا شکل فلسفی و باطنی به خود گرفته‌بود به شکل برونبود در سیاستهای امروزی کوردی در قالب سکولاریسم و سوسیالیسم بازتولید شده است.

ابن سینا

در باره ابن سینا دو مسئله است که اهمیتی بسزا در وصال به خوددا دارد که البته بر درکی از خدا استوار است. یکی آشنا کردن عالم ایده‌ی محضِ بدون صورتِ افلاطون، با جسم لطیف عقل فعال در قالب فرشته که با همسانی عقل فعال با سیمرغ و طباع‌تام سهروردی به تکامل، یعنی صورت کامل خویش را باز می‌یابد. مسئله دوم برجسته ساختن ماهیت در مقابل وجود که بازهم ابن سینا به شکل ناقص و ناکاملی در درون درک از خدای کلام، سعی در بیان آن را داشت که با واسطه همدانی و سهروردی در شمس الدین شهرزوری به نهایت خویش رسید.

لازم به ذکر است افلاطون اگر چه تصویر عالم‌مثل را از تمثیل غارانتزاع کرد، اما کلا آن را از تصویر تهی و به مفهوم و ایده تبدیل کرد تا جایی که از لجِ صورت سمبلک غار، نقاشان جایی در مدینه‌ی فاضله وی ندارند. همچنین وی هستی واقعی غار را که مکان هبوط بود و هبوط کننده، فاقد هستی واقعی و عینی در خارج از دریافت کنندگان هبوط داشت را تمثیل خواند و به مُثل خویش، هستی واقعی و خارجی داد. اهمیت کار ابن سینا در این است که وی دوباره سعی در آشتی عالم «ایده‌ی ایده‌ها» ی محض تهی از تصویر، با صور، با زبان تمثیل را داشت که، البته در قالب مفاهیم اسلامی فرشته. عقل فعال در ابن سینا جایگاهی فرشته شنای می‌یابد یعنی از عقل محض خارج شده و صورت پیدا می‌کند که بعد به طباع‌تام در سهروردی و جسم‌لطیف در اخوان‌الصفا به بدن‌کامل نزدیک شد که، نه عقل محض فلسفه است و نه فرشته شریعت به این دلیل، هم ابن رشد فیلسوف و هم غزالی متشرع آن را بر نتافتند. درک ابن سینا از شرق نه جغرافیایی بلکه سفر به عالم مثال یا صورتهاست(البته منظور وی از غرب مکتب بغداد بود شاید شرق همان مهرزمین باشد) و رمز هم سخن است و هم سکوت و نفوس فلکی نیروی خیال محض هستند. عقل فعال- به قول کربن- که ابن سینا آن را با روح القدس و فرشته یکسان می پندارد، فاقد قوه‌ای است که عقلی واحد و نفسی واحد ایجاد کند بلکه نفوسِ انسانی کثیر را صادر می‌کند که با وجود این عقل، واسطه‌های کلیسا و مسجد حذف و نیازی به مفسران وحی نیست زیرا هر فرد، خود مستقیما با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند. عقل فعال که واهب الصور است، فهمیدن همان فهمیده شدن از طرف فرشته است که به معنای نوعی وحی فردی است و این نوع وحی، صورت های ازلی و مثال های وجود

را تجلی می‌دهد. در این وادی فرشـته شـناسـی، نفس تنها از طریق بیدار سـاختن آگاهی به خویش اسـت که نفس به شـناخت فرشـته توانا می‌شود.

در مطالب ذکر شـده، هورقلیای هه‌لپه‌رکی را شـاهد هسـتیم. اولا که عقل فعال به جسـم لطیف یا فرشـته تفسـیر می‌گردد که واهب الصـور است که می تواند پژواکی از صورت‌سمبلیک بدن‌کامل باشد اینکه فهمیدن همان فهمیده شدن از طرف عقل فعال است، بیانگر اتحاد عاقل و معقول یا خوددا و خودهاست و وحی فردی حامل ایده برابری و نفی واسطه‌های روحی دین و فلسفه است که همان رابطه برابر و افقی بدنها با بدن‌کامل یا انسانها با خودداست که دریافتیِ وحی نیز صورتهای ازلی است نه کلام -وحی و دیالکتیک- که اثر ارژنگ مانی را شاهدهستیم همانطور که صور کردن عقل فعال ندایی از ملک طاوس با واسطه سیمرغ سهروردی نیز هست که مدبر جهان هستی است. از نظر ابن سینا، همانند همدانی، نور و تاریکی هردو صـدوریافته از عقل فعال هسـتند که نفی تضـاد دو بنی و بازگشـت به مهریسـم به عنوان میانجی اسـت. مهمتر اینکه، نفوس انســانی کثیری را صــادر می‌کند که همان تجلی خوددا در توافق بدنهاســت با این تفاوت که، در مرحله ذهنی شــدن هه‌لپه‌رکی، ذهن جایگزین بدن شـده‌اسـت که خودآگاهی نفس به خویش همان آگاهی به فرشـته یا عقل فعال اسـت که باعث خودآگاهی فرشته به خویش نیز می‌شود.

اگر بخواهیم تصویری کلی از مطالب ذکر شده ارائه دهیم قبل از هرچیز باید به نکته‌ای بسیار مهم اشاره‌کنم که دونادونهای مهر در طول تاریخ جنبه سلبی و تسلط عقل ایرانی جنبه ایجابی داشته‌است یعنی این عصیان بوده است و آن انتظام. به این معنی که این سلبی گری را باید در جامه عوض کردن مهر از سیاست به تصوف و فلسفه نیز در نظر گرفت برای مثال در تصوف، رندی بیشتر جنبه سلبی و نفی زاهدی را در بر دارد همانطور که در عمل مزدک، نفی نظام حاکم نهفته بود. در مورد زبان تمثیل فلسفه نیز که دیگر فلسفه نیست چرا که فلسفه از آغاز تکوین خویش با افلاطون و ارسطو، تمایز فلسـفه از شـعر را به خاطر زبان خیال شـعر می‌دانسـتند، به طور سـلبی بسـیاری از دو طرف عالم معقولات فلسفی و عالم وحی شرع به چالش کشیده شده است. از سویی، با صورت بخشیدن به عقل فعال آن را از جنبه عقلی فلسفه معقول خارج سـاخته و از سـوی دیگر، با نفی سـه ایده‌ی اصـلی اسـلام یعنی توحید و نبوت و معاد، نفی‌گریی سـیاسـی خرمیان را به فلسـفه سـرایت دادند و با نفی واسطه‌های پیامبر و فیلسوف و امکان اتصال و وحی شخصی، آن را از زبان شریعت و واسطه‌های امام و ملا منزه کرده‌است که در یک کلام نفی رابطه عمودی بدنها و بازگشت به رابطه افقی مهری است. ابن سینا به دورانی تعلق دارد که نه تنها در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نیست بلکه خود وی نیز فاقد امنیت لازم از دست تعصب سنی گرایی شمشیر غزنویان است که بعدا شمشیر سلطان محمود به مرتد خواندن فلسفی وی توسط غزالی می انجامد. به همین دلیل، چون مسیح مال قیصر از آن وی و پادشاهی من در عالم ملکوت است، اندیشـه سـیاسـی را به خدمت الهیات در آورد. هرچقدر در تفکرات فلسـفی محض با نفی نبوت و معاد و توحید، از الهیات اسـلامی دور می گشـت، در تفکرات سـیاسـی به خاطر ناامیدی از تغییر نظم موجود که خلافت عربی غرب با حاکمیتهای ایرانی شـرق سـامانی-غزنوی، ثبات می یافت، تسلیم خویش را به تسیلم فلسفه سیاسی به الهیات بازتاب داد.

عقل فعال در ابن سینا، فاقد قوه‌ایی است که نفسی واحد ایجاد کند بلکه نفوس انسانی کثیری را صادر می‌کند و فهمیدن، همان فهمیده شـدن از طرف عقل فعال اسـت. برای ادامه این بحث لازم اسـت به مطلب بعدی ابن سـینا در باره وجود وماهیت یا وحدت و کثرت بپردازم. وجود نزد ابن سـینا تحقق بخش یا شـکل دهنده ماهیت نیسـت. از نظر ابن سـینا،هسـتی، ماهیت چیزی و جزئی از ماهیت چیزی نیسـت. هسـتی داخل در مفعهوم ماهیتها نیسـت. وی بر عروض وجود بر ماهیت تاکید می‌کند. مثال پیری و جوانی انسـان که وجود عارض می‌شـود مانند انسـانیت چون انسـانیت ماهیت اسـت و خودِ وجود نیسـت و، وجود جزئی از آن نیسـت بلکه از بیرون از تعریف آن و عارض بر آن اسـت. انسان بودن غیر از موجود بودن است در واقع وجود وصف و حالت ماهیت است و ماهیت را می توان بدون توجه به وجود آن تصور کرد مانند ماهیت مثلث. بنابراین، وجود تحقق خارجی ندارد و تنها ماهیت اسـت که دارای اصـالت و خارجیت اسـت و ماهیت را کمال حقیقت شـی و تمام کننده حصـول ذات شـی می داند. ابن سینا گاها به جای لفظ ماهیت، وجود خاص را به کار می برد که منظور وی همان ماهیت اسـت. همانطور که مشـاهده می‌کنیم ابن سـینا رگه هایی از نفی اصـالت وجود و تاکید بر اصـالت ماهیت را در فلسـفه خویش می پروراند اما مانند بسیاری دیگر از صور و زبان تمثیلی وی، به شکلی ناقص تا سـهروردی و شـهرزوری آن را به نتیجه منطقی خویش می رسـانند که نفی وجود خدایی مطلق قبل از وجود وجودهای بشری است که زمینه ساز بازگشت به خودداست که تنها در اجماع کثرتها از نیستی انتزاع وارد هستی

اجتماع می‌گردد نباید فراموش کرد که در فلســفه محض و ادیان، وجود مطلق قبل از کثرتهای دنیوی و بشــری هســتی دارد که نفی وجود خارجی به معنی نفی خدای واحد قبل از خلقت است و ندایی به اتحاد خالق و مخلوق یا خوددا و خودهاست. وجود خاص ابن سینا همچنان به واجب الوجود و علت مطلقی نیاز دارد و وجود خاص نه وجود مطلق است و نه عدم. اینکه نه وجود است و نه عدم که عالم ممکن را به ذهن متبادر می‌کند بســیار جای تامل دارد که بعدا به آن بازخواهم گشــت اما اینکه واجب‌الوجود وی، همچنان در قید تصــویری از خدای مطلق است، نشان از کاستی گسست وی از وحی و دیالکتیک دارد که وجه الله عین‌القضات همدانی که قبلا بیان کردیم، مسئله را حل می‌کند تا به اصالت ماهیت شیخ اشراق و نفی کامل وجود خارجی توسط شهرزوری می‌رسیم که پایینتر به اهمیت نفی اصالت وجود و تاکید بر ماهیت، پی می‌بریم.

شیخ شهاب الدین سهروردی

اشاره‌کردم که شرق و غرب برای مثال افلاطون و زرتشت، در رابطه دوگانه‌ی نفی /مصادره مهریسم از سویی،مهریسم و صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی را نماد غار جهالت و اهریمن و شــر تبدیل کردند از ســوی دیگر با مفصــل بندی ســمبلهای مهری در قالب فلســفه روح، نظم متافیزیکی را بر بنیاد تقابل‌های دوگانه خیر-شر، روح-ماده و نور-تاریک بنیاد گذاشتند که لازمه آن انتقال صورت آفرینش مهری که قبل از خلقت سیاسی در غار تاریک زیرزمین بود، به عالم مینونی و مثل در دنیای قبل از خلقت مادی و دنیوی بود و نتیجه سیاسی آن تغییر روابط افقی بدنها به روابط عمودی که پیامبر و فیلسوف نماینده عالم مینوی در هدایت بشر هستند در حالی که صورت‌سمبلیک مهری اجماع و توافق سیاسی بود و هگمتانه تجلی سیاسی و عینی هه‌لپه‌رکه بود.

با شکست تلاشهای سیاسی در بازگشت دوباره به عهد الست، بعد از خرمدینان، کوششهای نظری از جنید و رازی تا ابن سینا و همدانی برای گذار از تقابل‌های دوگانه و بازگشــت به میانجی بودن مهری در نفی نبوت و معاد و واســطه‌های پیامبر و امام و همســانی شــیطان و خدا صورت پذیرفت که کوشش عظیم فلسفی شیخ اشراق سنتزی از همه آنها با ذکر حکمای قبل از خود به دست داد. اولین کوشش وی برای گذار از تقابل مطلقِ عالم معقولات /لاهوت و عالم حسیات /ناسوت، کشف یا پردازشِ عالم مثال، مابین عالم معقولات و عالم حسیات است، که ندایی از صورت «عهد الست» مهری را بازتاب می‌دهد که اعتراضی به تضاد بنیادین دو عالم است که با افلاطون و زرتشت بنیادگذاشته شده بود که، مفاهیم شیخ، البته با تفسیر اسلامی و روحی آغشته گشته‌است. تلاش بعدی وی در آشتی و نفی تقابل دوگانه نور و تاریکی با تاسیس مفهوم عقل سرخ است؛ در کتاب«عقل سرخ»، پیر سرخ در پاسخ به چرایی سرخ بودن موهایش، آن را به دلیل تلفیق سفیدی و سیاهی می‌داند چون شفق اول شام یا آخر صبح که سرخ می نماید. مهر /میترا نیز همیشه لباس سرخی به تن دارد که نمادی از سرخی افق و غروب خورشید یا قبل از طلوع خورشید است در اساطیر نیز طلوع و غروب خورشید وارونه‌ی مهر است. در بعضی اساطیر نیز مهر، نگهبان عهد بین اهورامزدا و اهریمن است، که همان میانجی و میانه بودن مابین خیر و شر یا سفیدی و سیاهی است. تاسیس عالم مثال و عقل سرخ گام مهمی در بازگشت به عهدالست صورت‌سمبلیک مهری در نفی تقابل‌های دوگانه است. در غربت غربیه تلاشهایی برای اضافه کردن مفهوم غار و جغرافیای غرب مهرزمین در تکامل بازگشــت به دوگانگی مهری صــورت می‌گیرد چرا که چاه زندگانی یا چشــمه حیات، در درون غار در کوه قاف، اندرون کوره در مغرف ظلمت قرار دارد که می تواند همان غار کوهی مهری /ماد باشد و کوه قاف می تواند اشاره به زاگرس باشد که خراسان مکان طلوع خورشید، شرق می‌شود و سفر وی از شرق ماورالنهر به غرب که در چاه قیروان که همان غار است، هبوط می‌کند. چون همانطور که گفتیم مفاهیم غرب و شرق از آغاز جغرافیایی و ســیاســی بود که با درونیت یافتن، معنایی روحی به خود گرفتند. شبستری نیز درون تاریکی را مکان آب حیات می داند«به تاریکی درون آب حیات است». در این تمثیل نه تنها به جغرافیا مهرزمین و غار باز می‌گردد بلکه مهمتر ســقوط وی در غار تاریکی، تمثیلی از هبوط مهر /خودا در مهرابه اســت که با مفهوم ســیمرغ به شــکل کاملتری از آن دست می‌یابد. داستان رستم و اسفندیار سهره‌وه‌ردی و سیمرغ به کل متفاوت است از آنچه فردوسی سروده است اگرچه در هر دو سمبلهای مهری /سیمرغی هویداست و اسفندیار دین پرور و قهرمان دین زرتشتی با پرهای سیمرغ در دام مرگ می افتد اما در سهره وردی پر سیمرغ نه چون تیر در کمان بلکه چون آیینه ایی که هیکل سیمرغ را بازتاب می‌دهد، باعث کوری اسفندیار می‌گردد که پژواک اسطوره یونانی مدوسا

را در آن می بینیم که هر آن کس به چشمان مدوسا بنگرد سنگ می‌شود و تنها پرسیوس قادر به کشتن وی با کمک زئوس و آیینه خدایان گردید. در این داستان سیمرغ در قالب هیکل و بدن ظاهر می‌شود و پرهای وی نور چشم دین اسفندیار را کور می‌کند یعنی مفاهیم بدن و تاریکی نیز در فلسفه وی نشان از جمع کردن مرغهای پراکنده در سیمرغ بدن‌کامل است. سیمرغ، وجودی مستقل از سی مرغ ندارد که اشاره به همان خوددا است که وجودی جز جمع خودها ندارد، است بویژه اینکه سیمرغ، عقل فعال است که در ادامه ابن سینا، عالم روح و معنویت را با صورت‌سمبلیک دوباره آشنا می‌کند و سیمرغ که مدبر جهان است همان ملک طاوس و شیطان در آیین ایزدی است چرا که سیمرغ برخلاف ظاهر شرقی فلسفه سهروردی، نماد اهریمن و هیکل است و پرهای وی نور چشم اسنفدیار را کور می‌کند. اما هنوز بازگشت کامل به مهریسم و صورت بدنی هه‌لپه‌رک شکل نگرفته است که با مفاهیم سکینه و خورنه به آن نزدیک می‌شود. سکینه یا خورنه به معنی ساکن شدن و رحل اقامت نفس در هیکل است که بازگرداندن مفاهیم فروهر به صورت‌سمبلیک و گسست آن از معانی زرتشتی/افلاطونی است که کلا آن را از ماده و بدن تهی و بنیاد تقابل دوگانه بدن/روح را گذاشتند که سکینه و رحل اقامت نفس یا نور در هیکل، نفی نفی مهر توسط زرتشت/افلاطون و بازگشت به همسانی ماده و روح در قالب بدن‌کامل است بویژه اینکه، فرشته سهروردی دو بال دارد یکی بال نور و دیگری ظلمت است و عقل سرخ میانجی سیاهی و سپیدی است که تکامل تفکرات ابن سینا و عین القضات همدانی است. شیخ با مفهوم طباع‌تام یا جسم و جسد مثالی، بازگشت کاملی به صورت‌سمبلیک بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی و گسست از ورح و متافیزیک را به سرانجام می‌رساند که تمامی تفاسیر معنوی و زرتشتی/اسلامی را با تردید مواجه می‌سازند. در خود مفهوم واژه جسم و جسد و طبیعت نهفته است که طبیعت کامل می تواند همان «بدن‌کامل» باشد نه روح کامل. سهره‌وه‌ردی مفاهیم مادی و بدنی را به کار می برد گرچه گاها در گسست از عینیت، جنبه فردی به خود می گیرند. همچنین اگر مفهوم علم حضوری که حاصل انتزاع موضوع و محمول و مقید به بهره‌گیری از میانجی نیست بلکه این این شناخت همسان و عین خود جان یا انانیت است، شکل علمی بدن‌کامل است که حجاب و واسطه‌ایی بین خوددا و خودها نیست.

تلاشهای شیخ اشراق، تلاشهایی از «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» بدن‌کامل «هه‌لپه‌رکی» در عالم نظر است که، سبملها و مفاهیم، مادی/مهری هستند اما از یک سو توسط محققان غربی و ایرانی، زرتشتی/معنوی تفسیر می‌گردند از سوی دیگر، همین نام گذاری این فلسفه به اشراق، توسط خود شیخ، نشان از تلاشهای ناکام و ناقص «صورت سمبلیک» برای یافتن صورت‌معقول است که متن را با پارادوکسهایی درگیر می‌کند که این پارادوکسها از سویی، بازتاب پارادوکسهای فرهنگ حاکم در تلفیق ناهمگون آیین مهری با زرتشتی-عرفانی و بویژه اسلامی است که اشراق است اما آب حیات در مغرب ظلمت است از سوی دیگر، امتناع کلام(وحی و فلسفه) در بیان «صورت سمبلیک» مهر است. اما اگر اندیشه تناسخ شیخ، که شهرزوری بزرگترین شارح وی اعتقاد شیخ اشراق به تناسخ را تایید کرده‌است، را به آن اضافه کنیم، گسست کامل از اعتقاد دینی زرتشتی/اسلامی در نفی صواب و عقاب اخروی و نبود و معاد و بازگشت به مهر صورت میگیرد که با نفی تقابل دوگانه در قالب عقل سرخ و سیمرغ، گسست کامل نیز از تقابل دوگانه زرتشتی صورت گرفته‌است.

سهروردی، رفرنسهای متعددی به انجیل یوحنا و اندیشه هبوط مسیح دارد. نباید فراموش کنیم که اندیشه هبوط و تناسخ پدر در پسر، تقلید عیسی از آیین مهر است که در آن زمان در روم رایج بود -و تنها شلورا گشاد مهر را به لباس رومی تغییر دادند- همان‌طور که شراب شام آخر نیز همان نوشیدن خون و گوشت گاو مهری است. اندیشه‌ی هبوط خوددا که با مانی شروع شده بود درشیخ، با مفاهیم طباع‌تام و هیکل نورانی و سکینه، شکل کامل را به خود می‌گیرد که با شاگردان وی از جمله شهرزوری و ودود و رجبعلی تبریزی و قطب الدین شیرازی به نتیجه نهایی خویش در نفی وجود خارجی و اصالت دادن به ماهیت/کثرت به دست می آورد. اینکه از نظر وی کلیات در خارج از ذهن تحقق نمی‌یابند که متاثر از اندیشه ابن سینا است، اگر ذهن را به بدن یا فرد تشبیه کنیم، درک وی متناسب است که بدن‌کاملی خارج از بدنهای منفرد در هه‌لپه‌رکی وجود ندارد همانطور که سیمرغی مستقل از سی مرغ وجود ندارد اما آشیانه این کلیات نه ذهن بلکه ابدان است. همچنین وی به جای نظریه مرغ عرفان با پوست عوض کردن مار تمثیل خویش را بیان می‌کند که مسیر مار برخلاف مرغ نه به آسمان بلکه به زمین و هادس است و رابطه افقی در پوست عوض کردن است نه عمودی که میتواند نمادی از دونادون باشد.

بعد از اتمام بحث در باره مفاهیم مهری فلسفه سهروردی چون طباع تام/بدن‌کامل و عقل سرخ لازم است به بُعد فلسفیتر وی در نفی وجود و تایید ماهیت می پردازم که به جرات می توان گفت تنها فیلسوفی که صراحتا به اصالت ماهیت گرایش پیدا کرد و خانه مشائیان را

ویران می‌دانست به دلیل اینکه مبتنی بر اصالت وجود است. از نظر شیخ شهاب الدین سهروردی، اگر چیزی در خارج موجود باشد یا جوهر است یا عرض و چون وجود، نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، وجود تحقق خارجی ندارد و ذهنی است و در خارج بیش از یک چیز نیست و آن چیز، تنها ماهیت است که دارای اصالت و خارجیت است. قبل از اینکه به اوج منطقی این بحث در شهرزوری، فیلسوف بزرگ و شارح حکمت الشراق بپردازیم، لازم است اشاره شود چرا بحث وجود و ماهیت دارای اهمیت است و چرا سهروردی و بعد از وی شهرزوری تنها فیلسوفی است که صراحتا به نفی اصالت وجود و اصالت را به ماهیتها می‌دهد. اولا که بحث وجود و ماهیت نه ذات فلسفه غرب بلکه محصول فلسفه مخلوط شده با ادیان ابراهیمی است که خدا هستی را از عدم آفرید. چنین مباحثی صراحتا در یونان اشاره نشده‌است بلکه در فلسفه اسلامی و مسیحی مطرح گشته‌است که همه آنان در جهت اعتقاد دینی خویش، اصالت را به وجود داده اند چرا که وجود، واحد است و ماهیت متکثر، و اصالت دادن به ماهیت، وحدتِ وجودِ مطلق خدا را دچار خدشه می‌کند. فلاسفه یونان بویژه ارسطو و کل تمدن غرب به غیر از مسیحیان، اصالت را به ماهیت ها داده اند نه وجود. اما فلسفه مسیحی و اسلامی با ظلمت دانستن کثرتها، اصل را وجود پنداشته‌اند.

اصالت دادن به ماهیت منتهی به اصالت کثرت می‌شود که اگر آن را مفاهیم توضیح داده شده در بالا چون سیمرغ و طباع‌تام در نظر بگیریم بازگشت به مهریسم و هه‌لپه‌رکه کامل می‌شود. تاکید بر وجود نتیجه ایی جز وحدت وجود که نتیجه سیاسی آن وحدت و اتحاد سیاسی است را ندارد. به همین دلیل بسیاری از شارحان و علما ایرانی از ملاصدرای فیلسوف تا علامه طباطبائی روحانی شیعه و تا فردید و طباطبایی روشنفکر، یا سعی در نادیده گرفتن این بعد افکار سهروردی دارند و یا مخالف آن هستند. در مخالفت با اصالت ماهیت شیخ اشراق است که، ملاصدرا، نظریه اصالت وجود را مطرح کرد و اندیشه وحدت وجود در قالب وحدت ایرانی شکل روشنفکری و سیاسی به خود می‌گیرد که البته به معنی مصادره کردن و تاثیر شیخ اشراق بر آنان نیست که حکمت متالیه و شخصیتهای آن چون میر فندرسکی و میرداماد که لفظ میر همان مهر است، متاثر از فلسفه مهریسم گذار کرده از فیلتر شیخ سهروردی هستند اما در چهارچوب اندیشه وحدت زرتشتی/اسلامی آن را مفصل بندی کردند که به نوعی زوال فلسفه شیخ اشراق نیز می باشد. در فلسفه غرب اصالت به ماهیت است به همین دلیل درکی از پلورالیسم سیاسی و فرهنگی یافته و در سیاست تحقق بخشیده اند. اگر کمی به قبل تر بازگردیم تا از سویی،ارتباط این مباحث فلسفی با ایده اصلی مشخص گردد و از سوی دیگر، آشیانه کردن سیمرغ مهر از لانه عمل به آشیانه فلسفه را درک کنیم که در گسست از عمل سعی در آشتی فلسفه با زبان تمثیل دارد؛ به عبارت دیگر، پلورالیسم سیاسی، زبان فلسفی اصالت کثرت و ماهیت به خود می بیند، بهتر متوجه اهمیت این بحث خواهیم شد. در کتاب به تفصیل بحث کرده‌ام که دال اصلی اندیشه ایرانی/پارسی وحدت و، هخامنش به معنی اتحاد است و این وحدت در سیاست و معماری و ادبیات آنان نیز تجلی یافته‌است که در سیاست، وحدت بر محور فره ایزدی و شاهنشاه که با واسطه ظل السلطان ، به ولایت فقیه ختم می‌شود و، در عرفان ظلالت کثرتها و نفی آن تا رسیدن به نور وجود واحد که نتیجه سیاسی آن ظلمت کثرتهایی چون اقوام و تفکیک قوا و پلورالیسم است. در صورت‌سمبلیک کوردی/مهری که در سهروردی و شهرزوری درجامه اندیشه دونادونی دیگر می‌یابد، اصل بر توافق است و واحد و خدایی سوای کثرتها وجود ندارد. بدن‌کامل همان اجماع بدنها وهگمتانه به معنی مکان توافق بدنها در سیاست است.

به همین دلیل، بحث اصالت ماهیت در شیخ ما در تقابل با اصالت وجود اندیشمندان ایرانی، اهمیت ویژه ایی می‌یابد که در تقابل با عرفان نظری ایران شرقی و بغداد غربی قرار می‌گیرد که اصل با وجود است و کثرتها، ظلمت تعبیر می شوند. شکل فلسفی اهمیت کثرتها، همان ایده برابری رازی و اخوان نیز هست که لازمه کثرتها، توافق است که اخون الصفا سعی در توافق همه ایده و دفع کینه و اختلافات دینی با تروجی برابری و تساهل داشتند اما اصالت وجود و نفی کثرتها در غزالی و ابن تیمیه، به نفرین اعتقادات متفاوت و دفاع از یک تفسیر و یک فرقه می‌گردد و خدای مطلق و واحد در هر صورت باید پرستش شود که نمادی از خلیفه و قدرتی است که در هر صورت باید اطاعت گردد. همین امروز نیز که قرن دموکراسی و پلورالیسم است، در زبان و عمل هردوی سیاستمداران و روشنفکران ایرانی، اصل اساسی مفهوم وحدت است و، کثرتها شیطان و اهریمن هستند در حالی که در جهان بینی سیاسی کورد شاهد هستیم که، کثرتها فاقد وحدتی ورای کثرتها است در حالی که در ایران وحدت، به قیمت نفی کثرتهاست. همانطور که قبلا اشاره‌کردم استبداد، در اندیشه ایرانی که همان اسطوره شاه پرستی است، خیر تلقی گشته‌است، وعصیان در برابر استبداد، شر و اهریمن معرفی شده است. استبدادِ حقانیت یافته ایرانی که ابزار سلطه‌ی قومی/طبقاتی است، در قالب عرفان نظری و فلسفه و روشنفکری در صورتهای وحدت وجود و وحدت اسلامی و ایرانی بازتولید شده است.

در واقع نظم واحد اهورایی به نظم ایرانی و تازش اهریمنی به تازش تجزیه‌طلبی تبدیل شده است. در آن سویی، کورد از نبود وحدت و غرق در کثرتها می سوزد چرا که وحدت در کورد، وجودی خارجی ندارد. خوودای مهری نه واحدی مطلق وماورا کثرتها بلکه توافق خود کثرتهاست. از این رو، کورد اگر چه در بیرون اسیر واحدهای نظامی و سیاسی دیگری گشته‌است، به شکل درونبود تن به دیکتاتوری داخلی یک گروه نمی‌دهد و تنها راه وحدت همان توافق کثرتهاست. خوودای کثرت مهری چه در سیاست از هگمتانه تا امروز وچه در تصوف رندی و قلندری و فلسفه سهروردی و شهرزوری دونادونهای متکثر خویش را بازیافته‌است که صوری از صورت هه‌لپه‌رکی است و دیگری، صوری نمازجماعت با امام واحد که از اندیشه وحدت هخامنش تا وحدت نورانی زرتشت و خدای واحد غزالی و عرفا تا وحدت ایرانی بازتولید شده است. در واقع، بدن‌کامل که مبتنی بر رابطه افقی و اهمیت کثرت بدنهاست که تنها وجود و واحد همان توافق کثرتهاست، در زوال سیاست یا هه‌لپه‌رکی عینی، در شکل فلسفی اصالت ماهیت ابن سینا و سهروردی و شهرزوری و ایده برابری رازی و تساهل و مدارای اخوان الصفا و اخلاق اجتماعی فتیان، جنبه ذهنی، اجتماعی و اخلاقی به خود می‌گیرد که تحول به هه‌لپه‌رکی ذهنی اجتماعی تفسیر می‌شود.

اکنون که دریافتیم که فلسفه شیخ احیای صورت‌سمبلیک مهریسم هه‌لپه‌رکی است و اهمیت دادن وی به اصالت ماهیت و کثرت همان دونادونی صورت سیاسی ماد-خرمیان در فلسفه است که متناسب با مفهوم طباع‌تام و عقل سرخ وی است آیا در فلسفه شیخ و یا جهت گیریهای شخصی وی خبری از سیاست و اندیشه سیاسی نیز می توان یافت. شیخ در سفر به دربار سلطان صلاح‌الدین ایوبی مورد تکریم و احترام فرزند وی، ملک شاه، قرار گرفت که بعدا با فشار علما شافعی و حنفی بر صلاح‌الدین دستور قتل شیخ را به فرزندش ابلاغ می‌کند که با ممانعتهای اولیه ملک شاه، در نهایت مجبور به این امر می‌شود. طبق معمول علما در دادن فتوای مرگ شیخ اتهاماتی چون زندیق و کفر را علم کردند اما ایا شیخ در سفر به آن دیار و ملاقات با حکومت کوردی حاوی مفاهیم سیاسی نیز بوده است و آیا ترس علما اسلام تنها به خاطر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی وی بوده است یا از تاثیرات سیاسی وی نیز در هراس بودند. چند نکته را باید در نظر داشت اول اینکه شیخ بنا به قول شهرزوری بزرگترین شارح وی، قلندریه بود و پوشش وی نیز مانند قلندریه بیشتر شبیه خربط بود تا عالم و خود ایوبیان نیز از فتیان بودند که باعث گسترش آیین فتوت در بلاد شام و مصر شدند. دوم اینکه فرمان قتل شیخ در اوج گرفتاری صلاح‌الدین بود که از سویی، با صلیبیون و ریچارد شیردل درگیر بود و از سوی دیگر، با مزاحمتهای فاطمیان و خلافت عباسی و در این دوران بحران وی قصد رنجش علما اسلام را نیز نداشت که تن به فشار آنان در اجرای کردن فتوای قتل داد. منابع روشنی در این زمینه مشاهده نمی‌شود و نیاز به تحقیق بیشتری دارد اما پیوند یک فیلسوف کورد و سلطان کورد که ندایی از پیوند نظر و عمل است می توانسته است، زنگ خطری برای علمای شافعی و حنفی باشد. در معدود منابعی که اشاره شده است، شیخ خود را با سقراط و ملک شاه را با اسکندر مقایسه کرده‌است که به معنای تجلی ساختن اندیشه‌های فلسفی خود در عالم سیاست و پیوند نظر و عمل دارد و همچنین وی در ملاقابت با سیف الدین آمدی که خون وی نیز توسط علما حرام اعلام ومجبور به ترک مصر و شام شد، از پادشاهی جهان سخنها رانده بود. اگرچه مفاهیم مدینه‌ی فاضله در شیخ به شکل فارابی در کتب وی یافت نمی‌شود اما مفاهیم جابلسا و جابلقا می تواند نمادی از ناکجاآباد سیاسی نیز باشد بویژه اینکه وی ریاست مدینه را نه به خاطر فترت و طبیعت بلکه پیوستن نفس به عقل فعال می‌داند و اشاره کردیم که عقل فعال همان عقل سرخ و عالم لاهوت و ناسوت در وی همان نور و ظلمت است که عقل سرخ و دوبال نور و ظلمت فرشته وی، حکمی بر پایان تقابل بین عالم ناسوت و عالم لاهوت و بازگشت به یگانگی آن در مهریسم با اندیشه هبوط خوودااست. بنابراین، با توجه به پیوند ودوستی بین وی و ملک شاه و کورد بودن هردو که سلطان صلاح‌الدین در عمل با کنفدرالیسم قبایل و وفاداری به عهد و میثاق حتی نسبت به دشمنان صلیبی، چیزی را اجرا می کرد که شیخ در نظر به آن می اندیشید تنها صلاح‌الدین، در چهارچوب تقابل شرق اسلامی با غرب مسیحی آن را اجرا می کرد که سفر شیخ از شرق به غرب و هبوط در غار ظلمت قیروان، و سعی در بازگشت به پیش پدر یمینی که یمن به معنی دست راست و عهد و میثاق است، تلاشی برای تاثیر بر حکومت کوردی و آشنایی وی با اندرون کوه قاف می‌باشد که شخصیت متشرع صلاح‌الدین و فشار علمای اسلام آن تلاش را با ناکامی و اجرا کردن فتوای علمای اسلام توسط سلطان، شکست تلاش آشتی عمل و نظر و تحقق ذهنیت در عینیت بود که سلطان برای کسب مشروعیت که همان مقبولیت مردم مسلمان بود و اعتقادات اسلامی خویش از آن امتناع کرد که تحقق وتثبیت نظم وی نیز به دلیل اسلامی بودن وی بود در غیر اینصورت کورد ملقب به جن و کافر، در هژمونی اسلامی امکانی برای تداوم نداشت که صفویان نیز نمونه شیعی آن است که در گذار از جنبش به ثبات از نفی به ایجابیت در فقدان نظریه سیاسی، از کورد/ایزدی گسسته و به ترک/شیعی تبدیل شدند. به

عبارت دیگر، ترس علما عرب از سهروردی و فشار آنان بر صلاح‌الدین، نه تنها از بخاطر ماهیت تفکرات فلسفی وی بود بلکه ترس از تاثیرات سیاسی آن نیز بود. علما و مورخان دوران اسلامی که همیشه نسبت به کورد دیدگاهی منفی داشتند، نمی خواستند قهرمان اسلام و نجات دهنده بیت المقدس از دست کفار مسیح، بخشی از افتخارات عرب و اسلام نباشد به همین دلیل در منابع قدیم و جدید، بعد مهری سلطان، چون فتی بودن وی و ارتباط اعمال مهری وی چون وفای به عهد و اهمیت میثاق و قرارداد با آیین مهریسم وایزدی نادیده گرفته شده‌است وچون قهرمان اسلام و عرب به وی می‌پردازنددر حالی که سعی شیخ مقتول ما شاید یادآوری جغرافیای عهدالست به وی بود که شهریاری را در شهرِ یاران تشکیل دهد به همین دلیل، با وجود اکرام و احترام در دربار سلجوقیان در آناتولی /دیاربکر به دربار ایوبیان در شام و مصر رفت.

×××

سرخی موی پیر سرخ در کتاب «عقل سرخ»» همان سرخ جامگانی که در جنبش‌های عملی از مزدکی و خرمدینی تا علوی و بارزانی «دونادون» گشتند در اینجا سعی در «دونادون»ی نظری دارد که درگیر پارادوکسی است که از خود مانی آغاز گشت. اگر امثال شیخ جنید کنگاوری و حلاج به دوره بعد از شکست خرمیان تعلق دارند که مهر گسسته از سیاست در آشیانه تصوف لانه کرد، شیخ اشراق و قلندریه همراه با یارسان، به دوره بعد از زوال حاکمیتهای کوردی کوردستان و اران توسط سلجوقیان تعلق دارند. در زوال حاکمیتهایی که در سرزمین مادری وی به دلیل هجوم ترکها اتفاق افتاد، چون مانی ناامید از عالم دنیوی، جغرافیای مثالی در عالم مثال برای قوه خیال خویش بر می سازد که متفاوت از عالم‌مثل افلاطون است نه به این دلیل که پایینتر از عالم معقولات وی است بلکه به این دلیل عالم‌مثل افلاطون افقی برای دنیا است اما در سهروردی مکانی لامکان در ناامیدی از مکان دنیا است.

کلام دوره قرون وسطی که کلامی روحی و متافیزیکی بود و اساسا کلام در تقابل با این «صورت سمبلیک» زایش یافته بود، امکانیت مفهوم پردازی آن را نداشت که هرگونه تلاش برای بیان فلسفی آن چون سهره‌وه‌ردی به پارادوکسهای مفاهیم و سمبلهای به کار رفته چون «طباع تام» و کژدم و مار و هیکل و هورقلیا، با تفسیر اشراقی آن می‌گردد که غیبت مفاهیم اخلاق اجتماعی و رابطه عمودی ماده و روح نشانه آن است. ماده فلسفه‌ی اشراق مهری /زاگرسی است اما تفسیر از آن رنگ شرقی /غربی به خود می‌گیرد چرا که به طور ناخودآگاه و در حافظه سمبلیک امثال سهره‌وه‌ردی «هه‌لپه‌رکی» هورقلیا - شیخ احمد احسائی هورقلیا را جسم لطیف می داند- می‌کند و «صورت سمبلیک» مهری وجود دارد اما زبان و کلام حاکم، روحی و دینی است که، قادر به بیان آن نیست به همین دلیل هرگونه گذار از حافظه سمبلیک و ناخودآگاه تاریخی، به عالم خودآگاه و کلام، منجربه این پارادوکسها می‌گردد. حتی امروزه که امکانیت مفهومی آن برای ما میسر گشته‌است، در جهالت کورد به خویش که، باعث مستور ماندن و پوشیده ماندن ناخودآگاه و عدم آگاه شدن «صورت سمبلیک» به خود می‌گردد، صورت‌سمبلیک مهری و حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا لالش و درسیم، زرتشتی و اسلامی تفسیر می گردند. گسستی بین حافظه سمبلیک ما (سنت)که در آن می زییم و تجربه می‌کنیم با حافظه خودآگاه ما(مدرنیته) رخ داده است.حتی التفاتی به این برزخ و گسست سنت و مدرنیته در کورد ایجاد نگشته‌است که سعی در التیام آن کند. در یک کلام ادعای سهروردی در احیاگری، اگر معیار را سهروردی سمبلیک در نظر بگیریم، درست است اما از سوی دیگر سهروردی با تفسیر معنوی سمبلها، فیلسوف انحطاط نیز است. وی منشا حکمت خویش را اشخاصی ذکر می‌کند که باید اعتراف کرد، به درستی تفاوتی اصولی مابین آنها قائل نیست؛ تفاوتی ما بین ادیان ابراهیمی و دانش پارسی - نه مجوسی- نمی بیند و منشا خداشناسی افلاطون را خورنه و تعالیم پیامبران می داند. این اشخاص همان‌هایی هستند که راقم این سطور، تحت عنوان گسست از عهدالست و صعود به فردوس تشریح کردم. یعنی نقطه آغاز حکمت وی دقیقا نقطه آغاز انحطاطی هست که وی تحت عنوان احیا تدوین کرد. انحطاط فلسفه‌ی اشراقی از سویی، به دلیل خود فلسفه سهروردی است و از سوی دیگر سرچشمه های دانش وی که به درستی در یک اصل کلی اشراق، آنها را تخته بندی می‌کند. سمبلها و ماده های مهری چون طباع‌تام نه با خود سهروردی صورتی روحانی دریافتند بلکه با سرچشمه های حکمت وی که در خود سهروردی به اوج زوال در عین احیا رسید، صورت یافتند. احیا در سمبلها و زوال معنایی، در تفسیر غار و چاه قیروانی که نماد ظلمت می‌گردد، مشهود است که در تداوم افلاطون و زرتشت است که تقسیم بندی ظلمت و نور را ایجاد کردند. از نظر سهروردی، سکینه به معنی حضور روح خدا در هیکل است که هیکل می تواند بدن‌کامل یا طباع‌تام وی باشد اما

در طباع‌تام مهری رابطه افقی افراد یعنی اخلاق و سیاست مطرح می‌گردد در حالی که در تفسیری متافیزیکی از روح و هیکل، رابطه عمودی فرد منفرد با روح مسئله وی می‌گردد و رهبانیت و کشتن نفس جایگزین اخلاق و سیاست می‌گردد.

اصل جسمانیت یافته روح در میترا به روحانیت گشتن جسم در شیخ تبدیل گشت. حقی که در مهر، با کثرتها شناخته می شد و عین کثرتها بود در شیخ ما در ماورا کثرتها و ماهیتها باید به دنبال آن گشت که تنها یک مخلوق با کوس اناالحق در پی وصال حقی است که وجود وی تنها در بدنهاست. فنای بدن در بدن‌کامل، عین بقای وی بود و، تاریکی غار عین عدمی است که به توافق انسانها قدرت خالق بودن را می‌دهد که در شیخ ما به قفسی تبدیل می‌گردد که امکانیت آن جز با فنای بدن ممکن نشود. البته ظلمت در وی به ممکن تعبیر شده‌است و نور به وجود که ظلمت تاریکی غار که عالم ممکنات است، ندایی از مهر است. تاریکی در شیخ یعنی ممکنی که امکان هستی دارد که متاثر از مانی و مزدک است. داستان مهر، خلقت سیاسی بود و عدم، ماقبل سیاست در شب تاریک غار است؛ اما خلقت ، ایجاد نظم‌سیاسی در روز است که در خلقت ادیان، خلقت کیهان و سما در روزهای هفته است که عدم خلقت، شب های آن است. در تقابل با خلقت در شب تاریک غار«شب روشن»، داستان خلقت را در روز آفریدند که شب در آن سهمی ندارد. سهروردی، همچنین اندیشه برابری رازی و همدانی را نیز نفی می‌کند چرا که رابطه انوار سلسله‌مراتبی است نه افقی و ارتباط نور عالی نسبت به سافل، قهر و برعکس محبت است.

اما این یک طرف قضیه است که خواستم پارادوکسهای فلسفه وی را نشان دهم پارادوکسی که در سیاست ایوبیان نیز مشهود است؛ به این معنی که تمامی سبملها و مفاهیم مهریسم را با آشتی دوگانگی احیا می‌کند اما در گسست از سیاست، پوسته ایی روحی و معنوی به خود می‌گیرد. این پارادوکس اگر از دلایل ظاهری و سیاسی تقیه کردن و استراتژی بگذریم که، مرگ شیخ نیز امکان آن را در دنیای حاکمیت شریعت و خلافت تایید می‌کند که مجبور به بیان فلسفی مهریسم خویش در قالب روح و صورت زمانه بودند، اتنزاع واقعیت موجودی بود که شیخ آن را انتزاع کرد یعنی در صحنه شطرنج آنان شاه فاقد بود و مرغان پراکنده که، این دوره همانطور که اشاره کردم، دوره تحول از هه‌لپه‌رکی عینی-سیاسی به ذهنی و روحی است، ناگزیرِ استفاده از مفاهیم روحی و معنوی نیز هستند. این منطق تحول عینی و واقعی است که در امتناع سیاست و عینیت، که نه سامان سیاست بود و نه سامان سخن، اتفاق افتاده بود و شیخ نیز از سویی،محصول آن بود و از سوی دیگر، احیاگر و تکمیل کننده آن. اگر فلسفه شیخ را در ارتباط با نفی اصالت وجود و تاکید بر اصالت ماهیت و جهت گیری سیاسی وی در دربار ملک شاه را در نظر بگیریم اهمیت فلسفه وی و درک ظاهر معنوی فلسفه‌ی وی، قابلیت درک بیشتری دارد. نباید فراموش کرد، تفسیر فلسفه شیخ اشراق چون پیچیدن در زلف چون کمندش «سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت» است چرا که مستشرقان ودیگریها، تفاسیر معنوی و زرتشتی را به آن قالب کرده‌اند. این مسئله در مورد خود شیخ نیز باید مورد تامل قرار گیرد که در زمان وی، مهریشت با صورتی زرتشتی و معنوی آغشته شده بود ودر امکانات مهفومی وتاریخ آن زمان، گذار وی از تفاسیر روحی و اسلامی سزاوار ستایش است.

احیای مهریسم توسط شیخ و دیگران، در فقدان هستی‌عینی مهریسم که همان فقدان سیاسی آن است، از طریق نشانه و سمبلهای آن صورت گرفت که به تدریج این سمبلها با استقلال کامل از عینیت، از حالت ابژینگی خارج و به حالت سوژینیگی و ناب و خالص در می آیند که پروسه‌ی ذهنی و روحی شدن آن نیز هست به همین دلیل احیای سبملهای مهریسم در چهارچوب هاله‌ایی از مقدسات متافیزیکی و معنوی در گسست از دنیویت و بدنیت صورت می پذیرد حتی اگر همراه با مفاهیم بدنی طباع‌تام و هیکل باشد. از سوی دیگر، باید در نظر گرفت که شیخ فیلسوف بود نه مورخ و باستنان شناس و بعد از سده ها حاکمیت پارسها و عربها، بویژه پارسها که با دین زرتشت سعی در کتمان و نابودی مهریسم داشتند و انحصار فرهنگ مکتوب را نیز در اختیار گرفته بودند، دست‌یابی به تصویر کلی از آن کار سختی بود. شیخ از طریق نفی کنندگان مهری چون افلاطون و فیثاغورث و زرتشت و فرهنگ عامه ایی که در آن زیسته است، با مهریسم آشنایی یافته‌است نه مکتوبات در دسترس. احیایی که وی از طریق حکمای پیشین چون فیثاغورث و بزرگ مهر تا حلاج و بسطامی در پی آن است، شکل دادن به سیمرغ از طریق مرغهای پراکنده در حکمای پیشین است چون همانطور که اشاره‌کردم رابطه زرتشت-افلاطون با مهر رابطه‌ی نفی/مصادره است که از سویی، سمبلهای آن را مصادره و در قالب سازه‌های معنای دیگری مفصل بندی کردند و از سوی دیگر، به نفی آن پرداختند.

اهمیت کار شیخ این است که دوباره سمبلهای مصادره شده را در کلیتی مهری با زدودن روح دینی و فلسفی آن در قالب مفاهیم طباع‌تام و عقل سرخ و عالم مثال و تناسخ به سرانجام رسانید که گسستی از هر سه عقلانیت نامعقول یونانی/افلاطونی، ایرانی/زرتشتی و

اسـلامی/عربی و طرحی از عقلانیت مهری/کوردی بود. به این معنی که اگر از فرهنگ عامه ایی که وی در آن زیسـته اسـت، بگذریم منابع آشـنایی وی با مهریسـم از طریق نفی کنندگان مهریسـم است. از این روی، هرگونه تلاشـی برای احیا، بخشـی از انحطاط نیز هست و هرگونه تلاشـی برای زدودن روح متافیزیکی دین و فلسـفه از آن، بازهم بخشـی از آن را با خود دارد. اینکه وی با ابداع عالم مثال وجسـم تمثیلی گسـسـتی از هردوی دین و فلسـفه ایجاد و با عقل سـرخ گسـسـتی از تقابل دوگانه افلاطونی/زرتشـتی ایجاد کرد، اما بازهم از سـویی، بدلیل فقدانیت عینیت سیاسی مهریسم و پروسه‌ی ذهنی شدن آن، همراه با هاله‌ایی از معنویات است که با توجه به زمان وی و شخصیت مجرد وی قابل درک است. نباید فراموش کنیم که فرنبغ پسر فرخزادان که در سده سوم هجری اقدام به نوشتن کتاب مقدس زرتشتیان کرد، تمامی آیین مهر و مهریشـت را نیز تحت عنوان اوسـتا و دین زرتشـت جمع آوری کرد و در واقع به مهریشـت،مُهرِ زرتشـتی داد که البته این کار قبلا توسط خود زرتشت و ساسانیان انجام گرفته بود. شاهنامه نیز براساس چنین متونی در واقع تاریخ انیران با رنگ و لعاب ایرانی است. به همین دلیل مسـتشـرقان حتی اگر نیت شـریفی داشـته باشـند، فرهنگ مهری را در چهارچوب فرهنگ و دین زرتشـتی بررسـی می‌کنند و سـهروردی اسـم زرتشـت را ذکر می‌کند البته نباید فراموش کرد که وی به درسـتی حکمای پیشـین را متفاوت از مجوس و ثنویت گرایی می‌داند و ملتفت هستیم که مجوس، اسـمی است که بر زرتشـتیان می نهادند و اصـل و اسـاس دین زرتشت، ثنویت گرایی است. همچنین وی اگرچه در منابع خویش اشاره ایی نمی‌کند، همگرایی ظلمت/نور وی متاثر از مانی و مزدکیسـم است که آن دو نیز برخلاف زرتشـت و زرتشـتیان مخالف تقابل دوگانه نور و ظلمت بودند بویژه اینکه ابن عماد، سـهروردی را یک مزدکی زاهد «شـیخ را زهد مزدک بود»می داند و اندیشـه‌های واهب الصـور و ارباب انواع و حذف واسطه پیامبران، همانطور که ابوریحانی بیرونی در مورد سایر اندیشـمندان گفته است، متاثر از آیین مندائی/صائبی در حران اسـت نه آن طور که کربن می گوید متاثر از زرتشـت اسـت. مفاهیم و سـمبلهای دیگری چون هفت و صـورت قبل از خلقت، مفاهیم مهری/مادی هسـتند که توسـط زرشـتیان/ایرانیان مصـادره شـدند که وجود این سـبملها، مهری/کوردی بودن را نشـان می‌دهد نه آنطور که کرین بروک تلاش در زرتشـتی/ایرانی معرفی کردن آن دارد. مانند هفتن در یارسـان که گاوکشـی مهری را هنوز اجرا می‌کنند و به تناسـخ و دونادون باور دارند. یک مرحله باید بیشـتر به عقب بازگشـت که همان حوزه نااندیشـیده شـده‌اسـت که اگر اندیشـیده شـود، انگیزش اخلاقی/سیاسی حوزه اندیشیده شده از بین می رود به همین دلیل نظم سایکس/پیکو و دانش آن سعی در کتمان نگه داشتن آن دارند.

هانری کربن که دلشکسته و پریشان از جنگ‌جهانی، به دنبال مکانی برای آرامش روحی خود می‌گشت، چون گوبینو که از انقلاب طبقات پسـت بر علیه نژاد برتر ژرمن-فرانک ناامید شـده‌بود و سـراب سـنگ خارای ایران را برسـاخت، به عنوان مجری وزارت خارجه‌ی کشـوری که از بانیان سایکس-پیکو بود، ماموریت سفر به ایران را یافت. وی فلسـفه‌ی اشراق سـهروردی را با زرتشت پیوند و در جهالت به تفاوتهای آن و یا از سر نیت‌مندی - که به قول هوسرل لازمه فهم است-، به تحریف و تفسیر زرتشـتی فلسفه‌ی اشراق پرداخت. در حالی که کل فلسفه‌ی اشراق نفی تقابل دوگانه زرتشـتی اسـت. کربن پاسـخی ندارد که چرا سـهروردی، مفهوم بدنی طباع‌تام را که میترایی اسـت بکار برد. وی تقدیر کل روشـنفکران و اصحاب اهل قلم ایرانی را رقم زد که در بی هویتی خویش، به آن پناه بردند. پروسـه‌ی شـیعی شـدن ایران که توسـط صـفویان، صورت کامل پذیرفته بود را ، تقدیر آن از آغاز و با زرتشتی/ایرانی پیوند داد در حالی که صفویان، در ادامه‌ی پروسه‌ی تصوفی بود که به تدریج در انجام خویش به شیعه گرایش یافت و در آغاز خویش آشیانه‌ایی بود برای مهریسم/مزدکیسم در تقابل اتحاد عقل سیاسی پارسی/زرتشتی و عربی/اسلامی در دستگاه خلافت که سهروردی بخشی از آن پروسه بود. با صفویان، ایران زمین زرتشتی سنی شده، از مهرزمین تجزیه شد که در جنگ با ازبکان و هجوم اشـرف افغان به قلمرو صـفویان و نقد امثال خنجی از صـفویه شـاهد آن هسـتیم. نباید فراموش کنیم زمانی که ایرانیان، چون بخارا و غزالی، لباس اهل سنت را بر تن کردند، کوردها، گاها در لباس خوارج و غلات شیعی ظهور می کردند و پروسـه شـیعی شـدن که صـوفی‌شـدن زمینه‌ی آن را فراهم آورده بود، از قبل در تقابل با سـنی شـدن و دفاع ایرانیان از شـریعت اسلام، آغاز شده بود همچنان که دفاع ایرانیان از اسلام و شریعت اهل سنت و جن و کافر خواندن کردها، در تقابل با مهریسم/مزدکیسم احیا شده در ظواهر تشیع و تصوف بود که بازتولید تضـاد مهر و زرتشـت بود چرا که شـیعه، ایدوئولوژی جنبشـهای برابری‌خواهانه در مقابل نظم سـلسـله‌مراتبی اسـلامی-عربی و ایرانی عباسیان بود. به عبارت دیگر، پروسـه‌ی شـیعی گشـتن که در تقابل با پارسـیان/زرتشـتیانِ سـنی شـده، اتفاق افتاد را کربن، منطق روح ایرانی و در تداوم زرتشتی تفسیر کرد و روح کوردی/مهری آن را زدود.

هـانری کربن، بـا تحریفـات خویش، معمـار تـاریخ فرهنگی ایران گشـــت کـه خلا تـاریخی ایران بعـد از اســـلام، را پُر و مشـــروعیـت فرهنگی /ایدوئولوژیک بخشید که همان مشروعیت بخشیدن به سایکس-پیکو نیز می‌باشد که به همراه سایر ایدوئولوگهای سایکسس /پیکو چون جان ملکم و هرتسـفلد، بنیاد نظریه‌های ناسـیونالسـم مدرنِ دولت تک -قومیتی ایرانی /پارسـی را گذاشـتند. در حالی که ارتباطی بین سـهروردی و سـایر متصـوفه مهری، با دال اعظم ایرانی /زرتشـتی وجود ندارد. زرتشـت یک دین حکومتی و ایدوئولوژی طبقات بالا بود که با سرنگونی حکومت، بعد از سده ها تبلیغ و تحمیل ساسانیان، به کلی محو و نیستی یافت به همین دلیل پارسها /دهقانان، در زوال ساسانیان- زرتشـــت، به عباســـیان-اســـلام گرویدند و چون غزالی و نظام الملک در دفاع از آن، در نفرین و طرد فرهنگ مهری امثال حلاج و همدانی و سـهروردی و رازی و خرمیه از هیچ چیز دریغ نکردند. فرهنگ مهری که آیین توده‌ی مردم بود، قبل از اسـلام نیز، در میان توده حضـوری فعال داشت و جنبشهایی چون گئوماته و مزدک و مانی را موجب شده بود، - متاسفانه به دلیل انحصار تاریخ‌نویسی در دست شاهان ساسانی ما از کم و کیف آن خبر نداریم. با آزادی نسبی اسلام نسبت به زرتشت-ساسانی، و گسترش علم و دانش در میان عامه مردم که در دوران ساسانی غیرقابل تصور بود، مهریسم، ظهوری دوباره در تصوف و عرفان و فلسفه و شعر و ادبیات یافت که، وجود گروه‌های اجتماعی بی شمار فتویان و قلندریه و خرابات و خانقاه در سـرتاسـر مهرزمین از شـهرزور تا نیشـاپور، شـاهدی بر آن اسـت که با توده مردم کورد ارتباط دارد نه ایرانی /فارسی و زرتشتیان مسلمان شده که در همکاری فکری و نظامی با خلافت عربی در سرکوبی این جنبشها همکاری داشتند.

شـاید برخی از آنها به برجسـته کردن بعد هویت قومی خویش اذعان نکرده‌اند اما نباید فراموش کرد این از سـویی، منطق قرون وسـطی است که صلاح‌الدین نیز در چهارچوب اسلامیت خود را تعریف می کرد و تاکیدی بر هویت قومی خویش نداشت نه اینکه بر آن آگاه نباشد و یا تحت تاثیر آن نباشد که در رفتار و کردار وی بعد کوردیت، چه نفوذ کوردها در دستگاه حاکمیت و دیوانسالاری و چه مفاهیم قرارداد و عهد، هویدا بود، بلکه منطق آن زمان بود. کما اینکه اگر معیار اعتراف به هویت قومی است، کل متفکران ایرانی که به عربی نوشته اند و از اسلام و خلافت دفاع کرده‌اند، نباید ایرانی فرض شـوند که در این صـورت هویت تاریخی و فرهنگی به اسـم ایران وجود ندارد چون مدافعان حرم خلافت و اسلام اهل سنت بودند و خود را مسلمان و پایبند به خلافت و به زبان عربی می‌نوشتند. صورت ایرانی و آریایی پوشیدن به جنبشها و متفکران قرون وسـطی، صـورت متاخری اسـت که توسـط مسـتشـرقانی چون کربن و گوبینو انجام گرفت. از سـوی دیگر، این خصـوصـیت فرهنگی مهری /کوردی است که عام است چون کوردیت به دلیل مهریسم، تجلی ارزشهای عام انسانی است که گروهی چون فتیان در قالب ارزشـهای اخلاقی خود را اگزیستانسیال کرده‌اند که امروزه نیز مشـاهده می‌کنیم که احزاب کوردی بویژه پ.ک.ک، با ارزشـهای عام انسـانی مبارزه می‌کند و اتفاقا منکر کورد بودن خویش نیز هستند که آیا می توانیم حُکم کورد نبودن پ.ک.ک را صـادر کنیم؟ برعکس این نیز صـادق است که سـرکوب دولتهای حاکم تحت عنوان سـرکوب حزب الشـیطان وتروریسـم و تجزیه‌طلب صـورت می‌گیرد نه تحت عنوان کورد. در قدیم نیز سـرکوب کورد، تحت عنوان اهریمن و شـیطان و تیامات و جن و قرمطی صـورت گرفته اسـت. تفاوت در دنیای بیرونی مدرنیته و عصـر اطلاعات است نه در منطق برخورد دیگریها با کورد. تنها تفاوت امروز با دیروز آن است که، امروزه امکان انحصـار اطلاعات توسـط دیگریهای حاکم نیسـت که سـرکوب کوردها را بتوانند تحت عنوان تروریسـم و عامل امپریالیسـم کتمان کنند همانطور که داریوش و کوروش و زرتشـتیان کشتار مادیها را تحت عنوان کشتار مغان و اهریمن و دیو و اژی دهاک، کتمان کردند و در اسلام نیز تحت عنوان کافر و جن و قرمطی سرکوب و سرنگون می شدند. کورد بودن احزاب نیز، هرچقدر هم فریاد ارزشـهای عام دموکراسـی و کمونیسـتی داشته باشـند، مشـهود است برخلاف فتیان و خرمیان که گاها نامشـهود اسـت. در قدیم باید با تحقیق و تطبیق به آن پی برد که اگر امروزه نیز منابع دولتی را هزار سـال دیگر کشـف کنیم، مانند منابع هزار سـال قبل، تنها شـیطان و اهریمن وتروریسـم سـرکوب شـده‌اند نه کوردها. نه عرب بعثی و داعشـی، نه ترکیه کمالی و اسلامی و نه ایران شاهی و اسلامی، هیچگاه رسما اعلام نکرده‌اند که قصد نابودی و کشـتار کوردها را دارند، بلکه برعکس ادعای دوسـتی را نیز داشته‌اند، اما بر همگان روشـن است که هر سه قوم با هر ایدوئولوژیی چه اسلامی و چه ناسیونالیسـتی، قصد نابودی سیاسـی و سرکوب جنبشـهای کوردی را داشـته‌اند. بنابراین، برای نوشـتن تاریخ کورد، باید به نوشـتن تاریخ دیگری همت گماشـت البته دیگریی که مطابق با هویت وجغرافیای کوردی /مهری باشـد برای مثال حزب الشـیطان درباره کورد اسـت اما شـیطان بزرگ نه. توران زمانی خطاب به ماد بود اما زمانی نه. تاریخ کورد، تاریخ «دیگری» است

سـلطه‌ی پارســها قبل از اســلام مانند عرب و ترکها، ســلطه‌ی حکومت و دیوانســالاری بر توده مردم بوده اســت به همین دلیل اســتقبالی از فروپاشـی ساسـانیان می‌شود و با کشتن گئوماته، تمامی آسیا به قول هرودت به گریه می‌افتد. زرتشت نیز بعد از فروپاشـی حکومت، به آسانی رو به زوال می نهد. مورخان اسلامی از حضور گسترده کوردها از شیراز تا اصفهان و خراسان و سیستان و طبرستان و اران نوشته اند که نشان از کورد بودن توده مردم و ارتباط آن با فرهنگ توده‌ای خراباتی مهریسم دارد؛ بویژه که با محدود شدن کوردستان به زاگرس، امروزه اثار مهری را تنها در کوردسـتان از دالاهو تا لالش و درسیم مشـاهده می‌کنیم نه در اسـتانهای فارس و ترک شـده همانطور که مقاومت در برابر اسـتبداد ایرانی، مانند ۱۹۷۹ تنها در کوردســتان مشــاهده می‌شــود. بنابراین ارتباطی بین فرهنگ عظیمی توده دوران اســلامی که در جامه‌های گوناگون تصوف و شعر و فلسفه دونادون یافته‌است، با دال اعظم ایران /زرتشتی وجود ندارد و به فرهنگ عظیم کوردی /مهری تعلق دارد که خود شیخ اشراق و گنجوی و جنید کنگاوری نیز کورد بوده‌اند. ایران همان افغانستان و تاجیکستان است و زبان افغانی از طریق امپراتوریهای سامانی و غزنوی تکوین و گسترش یافت همانند زبان عربی که با خلافت عربی گسترش یافت. متاسفانه در فقدان آگاهی کوردی، همکاری دانش سایکس /پیکو و دانش دولت تک قومیتی مدرن، باعث حافظه‌ی فراموشی آنها و فراموشی حافظه ما شده است. ایرانی /پارسی فرض کردن متفکران و فرهنگ این جغرافیا اگر از نیت ناشریف آنان بگذریم، به دلیل وجود امپراتوری پارسی قبل از اسلام است که چون متفکران و عارفان در حوزه جغرافیایی و فرهنگی آن امپراتوری، سربرآوردند، مُهر پارسـی را بر آنان می زنند که دلیل بر پارسـی و فرهنگ آن نیسـت. اگر قبل از حمله اسلام، مغولان صاحب امپراتوری بودند، اکنون تمامی فرهنگها و متفکران را فرهنگ مغولی تعریف می کردند و اگر علم در ثریا بود، مردانی از مغول به آن دست می‌یافتند.

شمس الدین شهرزوری

اصالت ماهیت شیخ شهاب با نفی وجود عینی شهرزوری به اوج خویش می‌رسد. **شیخ شمس الدین شهرزوری** در کتاب نفیس و با ارزش الشجره الهیه فی علوم الحقایق الربانیه تاریخ جامعی از سـیر فلسـفه و حکمت چه در یونان و چه اسـلام با ذکر تمامی علوم و دانشـمندان فلسفه و عرفان به رشته تحریر در آورده است همچنین کتاب نزهه الارواح و شرح حکمه الاشراق بر فیلسوفان بسیاری از جمله قطب الدین شیرازی تا حکمت متعالیه تاثیر زیادی بر جای گذاشته است. وی از سویی،فیلسوف و مورخ فلسفه است و از سوی دیگر پزشک و دانشمند. اهمیت اساسی شهرزوری در ادامه سهروردی ، - همانطور که منافیان اشاره کرده‌است - اعتباری دانستن هستی و نفی وجود خارجی آن است که نظیری نه در شرق و نه در غرب قبل از کانت نداشته است. کانت نیز برای اولین بار مفهوم هستی /وجود را از حوزه مابعد الطبیعه و هستی شناسی خارج و آن را متعلق به منطق و لاجرم معرفت شناسی تقلیل داد. شهرزوري، به پیروي از شیخ اشراق، بر این باور است که برخي از مفاهیم و معناي ذهني، اموري اعتباري هستند که صرفاً در ذهن حاصل اند و ثبوت و حصول خارجي ندارند. او هر معناي ذهني را که فرض تحقّق خارجي آن با اشکالات منطقي مواجه شود، اعتباري مي داند؛ هستي نیز در نظر وی چنین است: معنا و مفهوم «هستي» در اذهان ما یافت می‌شود؛ با این حال،«هستی» داراي حصول و ثبوت عیني نیست.این سخن، نخستین وجه مشترک دیدگاه او با نظریه کانت در باب «هستي» است.

شهرزوري معتقد است که این معنا توسط خود ذهن اعتبار و حاصل مي شود.ذهن در مواجهه با امور خارجي، امور متعدّدي را اعتبار مي کند که «هستي» نیز یکي ازآنهاست. «هستي» معنایي انتزاعي است؛ البته انتزاع به این معنا که اگر چه ما به ازایي براي این مفهوم در شيء خارجي نیست، امّا ذهن با نظر به همین شيء خارجي، به درک این معنا نائل مي گردد. اینکه ذهن بتواند از شيء دیگري سخن بگوید، منوط به تقابل آن با دیگري است. معناي «هستي» نیز چنین است، یعني امري در مقابل ذهن قرار دارد . ذهن در فرایند شناخت، با گذر از شناخت تصوّري، به شناخت تصدیقي دست مي یابد. ذهن براي این که بتواند امري را به عنوان «موضوع» و امر دیگري را به عنوان «محمول» در نظر بگیرد و به چیزي حکم کند، نخست باید آن دو را شناخته باشد؛ این امر ممکن نیست مگر با فرض «هستي» براي هر یک از آنها. از این رو، ذهن با نظر به نحوه شناخت خود و اقتضائات آن، معناي «هستي» را اعتبار مي کند. در حقیقت، هنگامي که گفته مي شود : «انسان هست»، در ذهن خود ، معناي «انسان» و معناي «هستي» را به هم نسبت مي دهیم تا به این واقعیت اشاره کنیم که انسان، در

مقابل ذهن قرار گرفته است. بر همين اساس، خود اين گزاره به دو معنا و مفهوم اشاره مي كند؛ امّا درباره واقع خارجي، چنين نيست و نمي توان به دنبال دو مؤلفه در خارج گشــت .كانت مي گويد : «وجود يک محمول حقيقي نيســت»، و اســتدلال مي كند كه : «وجود» چيزي بر مفهوم شــيء نمي افزايد، «هســتي» براي كانت، مفهومي صــرفاً منطقي اسـت؛ يعني در فرايند شــناخت معنادار مي شــود و خارج از حيطه معرفت صــرف، معناي محصّــلي ندارد. شــايد حق با هگل باشــد، آن گاه كه مي گويد: فلســفه انتقادي، متافيزيک را به منطق تبديل كرد. همچون شــهرزوري به انكار واقعيت و حصــول خارجي «هســتي» پرداخته شــود، تمامي بررســي هايي كه درباره آن صــورت مي گيرد، تنها در ظرف منطق معنا دارد. شــهرزوري،از پذيرش اين لازمه ابايي ندارد ؛ چرا كه خود با صــراحت بيان كرده اســت كه فايده معناي «هســتي»، در وضع و حمل و مسائل مربوط به آن ظهور مي كند. به نظر مي رسد،اين نتيجه كه بحث درباره «هستي» تحقيق منطقي است، روح حاكم بر انديشه كانت و شهرزوري محسوب می‌شود.

شهرزوری، در تداوم سنتی که با ابن سینا آغاز و با سهروردی تکامل یافت را به اوج منطقی خویش رساند و هستی /وجود واقعی و خارجی را به چالش کشــیده و به ماهیتها، اصــالت داد که نفی وجود واقعی خارج از ذهن و تقلیل آن از هســتی شــناســی به معرفت شــناســی و امری ذهنی، اهمیت بسزایی دارد چرا که ذهنی دانستن و نفی وجود خارجی آن از سوی در تقابل با فلسفه افلاطون - واضع غار جهالت- است که اصرار بر عینی و هستی خارجی داشتن کلیات داشت و از سوی دیگر، واحد خارجی و مطلق مسلمانان را به چالش می کشد که البته این جنبه سلبی اندیشه شهرزوری صراحتا به نفی خدای متشرعان منجر نمی‌شود چرا که او در دنیای متافیزیک اسلامی قلم فرسای می‌کند و می بایست مواضب نفس خویش نیز باشد تا به سرنوشت همدانی و سهروردی دچار نشود. در تقابل با چنین اندیشه‌هایی است که حکمت شــرعی /هندی ایرانی، از ملاصــدرا تا علامه طباطبایی تاکید دوباره ایی بر اصــالت خارجی وجود و اثبات خدا داشــته و شــکل مدرن آن برای اثبات خارجی بودن هویت و وحدت ایرانی در تکاپو هستند و کثرتها را اعتباری می دانند در حالی که در شهرزوری و سهروردی ، کثرتها اصل و وحدت اعتباری است. شهرزوری احیا کننده و مبلغ فلسفه شیخ اشراق است و بسیاری از شارحان فلسفه‌ی اشراق چون شیرازی متاثر از تفسیر وی هستند.

نفی هستی خارجی، بازگشتی فلسفی به خوددا و نفی عالم‌مثل و خدا است. سیری که از ابن سینا آغاز گشته بود در شهرزوری صورت کامل خویش را یافت. خوددا فاقد عینی خارجی و همان جمع خودهاســت و بدن‌کامل همان توافق بدنها. اصــالت ماهیت و نفی وجود خارجی، بازگشــت به اتحاد خالق و مخلوق و تقلیل خوددا به کثرت خودها اســت که نفی رابطه عمودی و بازگشــت به رابط افقی در افق آن مشهود است.

نکته مهم دیگری که باید به آن پرداخت این است که تاریخ فلسفه‌ی شهرزوری، به فلاسفه ایی چون افلاطون و ارسطو و فیثاغورث برخلاف سـهروردی که آنان را منابع فلسـفه خویش می پندارد، چون سیر زوال می‌نگرد به عبارت دیگر صعود بشر به متافیزیک را چون زوال می‌نگرد که نه امکانات و منابع کافی را برای درک نیت وی را از آن را داریم و نه توانای علمی من اجازه این کار را می‌دهد. اما دلیل ساده آن، نفی عالم معقولات و معنویات محض و تایید عالم صــور و مثال ســهروردی اســت. اما هم‌چنانکه نظریه اصــالت ماهیت و نفی وجود خارجی هســتی سـهروردی را به شـکل کاملتری ارائه داد، فلسـفه مهری صورت‌سـمبلیک شـیخ اشـراق را به نتیجه منطقی خویش در زوال پنداشـتن حکمای یونان و امتناع ذکر حکمای ایران، به نتیجه منطقی خویش رسـاند که در تایید مهری بودن وی کافی اسـت اشـاره کنم که وی به تناسـخ ارواح باور دارد که سهروردی در باره آن تردیدهایی دارد. اما شهرزوری صراحتا آن را بیان می‌کند و طبق تفسیر وی، سهروردی نیز معتقد به تناسخ بوده اســت که اندیشــه تناســخ ارواح با زوال فلســفه در آیین پارســان و ایزدی دونادونی مذهبی به خود می‌گیرد. وی همچنین طرفدار کثرت عقول بوده است که نفی همان عقل و وجود واحد و بازگشت به کثرتها است. به عبارتی، ایده‌ی توافق و کثرت که هه‌لپه‌رکی شکل سمبلیک وهگمتانه شـکل سـیاسـی آن اسـت، در گذار از بدن‌کامل عینیي سـیاسـی به بدن‌کامل ذهنی فلسـفی، بیان فلسـفی در قالب کثرت عقول و اصـالت ماهیت و ایده برابری و نفی سـلسـله‌مراتب روحی نبوت و نفی هسـتی خارجی وجود به خود می‌گیرد در مقابل ایده‌ی وحدت سـامی و ایرانی که در هخامنشــی و حمورابی تا ســنتز آن دو در عباســیان تداوم می‌یابد، بیان فلســفی وحدت وجود و ظلمت کثرها و مجتهد و مقلد و تایید نبوت به خود می‌گیرد.

دو دونادون مهری در فلسفه ابن سینا و عرفان شیخ جنید، با سهروردی و شهرزوری به سنتز وصال دست یافت که این وصال به همان اندازه نیز فراق یار بود. مهر-عهدالست بدون صورت‌سمبلیک جنید کنگاوری و مهر-صور خیال ابن سینا بدون عهدالست که یکی با زبان شریعت و دیگری فلسفه، در سنتز صورت طباع‌تام و نفی هستی خارجی وجود، وصالی یافت که به همان اندازه فراق یار نیز بود. وصال یار صورت سمبلیک، همچنان در چهارچوب خدای متافیزیکی و نفی دنیاست که فراقی از یار پردیس /قرارداد رندی و سیاست است که دیالکتیک این وصال و فراق یار در خود جنید و ابن سینا هست. ابن سینا فلسفه را اگرچه با صورت‌سمبلیک آشنا کرد؛ از سویی،به فلسفه زبان سمبل و صور را یاد داد و از سوی دیگر به صورت، فلسفه را اما، فلسفه را به خدمت الهیات نبوت در آورد چرا که به عهدالست قرارداد التفاتی نیافته بود که شکل سیاسی آن به خدمت اسلام در آوردن سیاست در صلاح‌الدین ایوبی است. نبوتی که قبلا توسط زکریای رازی به چالش کشیده شده بود اما فاقد صور خیال بود. برعکس وی در شیخ جنید، احیای عهدالست در عام ذر، از فقدان صورت‌سمبلیک رنج می برد که ادوار شریعت و وحدت جایگزین آن می گردد.

به عبارت دیگر سیمرغ صورت هه‌لپه‌رکی مهری بعد از شکست بابک خرمدین از هم گسیخت و هر مرغی از آن در خانه ایی آشیانه کرد. مفهوم عهدالست لُب مطلب جنید بغدادی است اما در چهارچوب شریعت و وجود مطلقد یعنی تصوف با عهدالست مهر در چهارچوب شریعت و عرف آشتی می‌کند. در زکریای رازی مهر با نفی مفهوم نبوت و واسطه روحی، بااندیشه برابری انسانها آشتی می‌کند. با ابن سینا صور سمبلیک مهر با زبان فلسفی آشتی می‌کند اما فلسفه به خدمت الهیات در می آید. همزمان جنبشهای فتوتیه و جوانمردان را داریم که مهر عهد و مهر پردیس را با اخلاق اجتماعی و فرد آشنا می‌کنند که مفهوم عهد بدون سر سیاست جنبه اخلاقی می‌یابد و با نفی محرمات و نوشیدن مسکرات مهر پردیس را نمایش می دهند که در ادبیات این دوره، از باباطاهر تا حافظ آشکارگی مهرپردیس را به شکل کاملتر شاهد هستیم. اگرچه هرکدام از این نمایندگان بخشی از مهر را تجلی و نمایش دادند اما در میان هرکدام نیز غنچه در پوسته ایی اسیر است؛ برای مثال مفهوم عهدالست در جنید کنگاوری فاقد مفهوم پردیس است اما در فتیان که مفهوم قرارداد و هم پردیس حضور دارد، فاقد جنبه سیاسی است. صور خیال ابن سینا فاقد مهفوم عهد و پیمان است. نفی نبوت رازی با واسطه فلسفه فاقد صورت و تمثیل است که هنوز نیاز به آشکارگی بیشتری دارد. این موانع با شیخ اشراق تا حد زیادی رفع و غنچه ها امکان شکوفایی بیشتری به دست می آورند. شیخ با اصالت با ماهیت و اعتباری دانستن وجود، مفهوم عهدالست را از تنگناهای وحدت وجودی رها و با کثرت آشتی داد بویژه اینکه میانجی بودن مهر را با مفهوم عقل سرخ و بدن‌کامل را به شکل صریحی در قالب طباع‌تام احیا کرد اما این وصال با طباع‌تام به همان اندازه نیز فراق بود چرا که طباع‌تام تهی از طبیعت و روحی تفسیر می‌شود. این مسئله با شهرزوی که به کلی هستی خارجی را نفی و به امر منطقی تقلیل داد به نتیجه تکامل خویش در اصالت ماهیت و کثرت رسید که مفهوم خاون‌کاریارسان که پاینتر به آن می‌رسیم در تضاد مطلق با خداوندگار ادیان ابراهیمی و اسلام صورت کامل خویش را با نفی هستی خارجی به دست می آورد اما نه در چهارچوب بدن‌کامل، بلکه انسان کامل سلطان صحاک یعنی هر وصالی، فراق خویش را به دنبال داشته است.

همچنین، مفهوم طباع تام(بدن‌کامل) وی که از سویی،تکامل ایده صور خیال ابن سینا بود از سوی دیگر مفهوم عهدالست را از روح رها و به بدن و جسم مثالی ربط دارد اما هنوز فاقد جنبه پردیسی آن است. سیمرغ بازگشته به آشیانه که فاقد وجود عینی و خارجی است و تنها تکثر سی مرغ است، اما دیگر تاریکی چشمان اسفندیار زرتشت نیست بلکه خود نورچشمان وی گشته‌است یعنی فاقد جنبه پردیسی آن است که با فتوت و باباطاهر شروع و در قلندریه به اوج خویش رسید. عمر سهروردی که ظاهرا از خویشاوندان یحیی سهروردی است فتوت و جوانمردان جنبه نظری یافت و نباید فراموش کنیم که وی تنها متفکر دنیای اسلام است که نظام احسن الخالقینی که مسلمانان برای تبرئه خدا و توجیه شر برساخته بودند را به چالش کشید. جنبه صورت کامل اسطوره‌ی آفرینش کشتن گاو و غار را در این دوره به طور کامل در هفت پیکر و اسکندرنامه نظامی گنجوی شاهد هستیم. آشنایی دوباره مهر با زبان کوردی و کورد و کوردستان نیز را در اشعار باباطاهر و باباسرهنگ مشاهده می‌کنیم تا در کلام یارسان(سرانجام)به اوج خویش رسید. شعر و ادبیات که با باباطاهر و بابا سرهنگ شروع شده بود با سلطان صحاک و پیرموسی و.... و ملای جزیری تا خانی و کویی، که زبان کوردی آشیانه سیمرغ هه‌لپه‌رکی می‌گردد و صورت مهری با زبان کوردی آشنایی دوباره می‌یابد و زبان شعر کوردی، خانه هستی بدن‌کامل می‌گردد. به عبارت دیگر سیمرغ صورت هه‌لپه‌رکی مهری که بعد از خرمیان از هم گسیخته شد هرکدام از مرغهای آن چون میثاق و پردیس و صورت و تقدیس شیطان و کشتن گاو به طور جداگانه در آشیانه

های متفاوتی از تصوف و فلسفه تا خرابات و شعر به جریان خویش بدون سر سیاست ادامه داد تا با سقوط خلافت عباسی و زوال حاکمیتهای ایرانی در شرق، امکانی دوباره برای پیوستن تمامی جریانها به شریانی عظیم در عالم سیاست برای تحقق هه‌لپه‌رکی سیاسی به دست آمد که بدون سرچوپی سیاسی بود چون خوددا هنوز با اندیشه سیاسی آشتی نکرده بود به همین دلیل، امروزه نیز مفاهیم سیاسی ناسیونالیسم و سوسیالیسم در قالب حقوقی و اخلاقی فهم می‌شود.

در این دوران به بعد است که با زوال فلسفه، با آیینهای مهری از یارسان و بابائیه و ایزدی و قلندریه و اخیه روبه رو هستیم که جنبه دینی و اجتماعی به خود می‌گیرد. در این دوران نه تنها سمبلهای اصلی مهر پردیس/قرارداد در قالب رندی و وفای به عهد دونادونی تازه در زبان کوردی می‌یابد بلکه اسطوره‌ی آغازین عهدالست یعنی گاوکشی و نفی دوگانگی مطلق با تقدیس شیطان و ملک طاوس نیز اهمیتی ویژه می‌یابد و حتی نام کورد و کوردستان«چنی ایرمانان مگیلم هردان / مکوشم پری آیین کردان» به عنوان مکان آیین مهری ذکر می‌گردد. این دوران دورانی است که با حمله مغول و سرنگونی خلافت به دلیل تساهل دینی آنان که چون هخامنشیان اولیه فاقد هرگونه تمدن و دین خاصی بودند، امکانیت تازه پیدا می‌شود تا همدانی و سهروردی و حلاج با وجود سکوت سنگین خویش از تیغ انتقام سیاست‌خدایی شریعت در امان بمانند. به همین دلیل در این فضای بازشده، صورت سیمرغ مهری با مهرزمین و زبان کوردی آشتی کرده و زمینه ساز جنبشهای آناتولی می‌گردد. به عبارت دیگر، سیمرغ هه‌لپه‌رکی در مرغهای سیاسی خرمیان دونادونی سیاسی یافت با شکست از نیروی سه گانه مشروعیت خلافت عربی و دیوانسالاری ایرانی و افشین و نظامیان ترکی، از هم گسست و مرغهای بدنِ فاقد صورتِ سیمرغِ هه‌لپه‌رکی شدند که با فتویان و جوانمردان جنبه اخلاقی و اجتماعی پردیس/قرارداد(رندی و وفای به عهد) احیا گشت. با جنید و باباطاهر، سیمرغِ هه‌لپه‌رکی مهر با تصوف آشنایی یافت و با سهروردی و شهرزوری با زبان فلسفه آشتی کرد. با سقوط خلافت بغداد و زوال حاکمیتهای شرقی پارسی، صورت‌سمبلیک در مهرزمین زاگرس دوباره شکل گسترده اجتماعی و سیاسی به خود گرفت و با زبان کوردی آشتی کرده و زبان مهری کوردی، حامل صورت مهری گشت و سمبلهای عهدالست نیز احیا گردید. مسیرهای متفاوت عهدالست جنید و رندی شعر و زبان تمثیل سهروردی و اخلاق وفای به عهد قلندریه، رودخانه خروشانی را در قالب یارسان و ایزدی و بابائیه و اخیه موجب گشت که دوباره امکانیت سیاسی خویش را در آناتولی و آذربایجان به دست آورد. اما وصال دوباره یار با یارستان کوردستان و زبان کوردی و احیا و هبوط متکثر دوباره خوددا، در سیر فراق و وصال خویش، بدون هزینه انجام نگرفته‌بود و در قبال هر آشتی که با تصوف و فلسفه و اخلاق یافته بود، بخشی از وجود خویش را نیز داده بود؛ اگرچه صورت خویش را با زبان و تصوف و اخلاق آشنا کرد اما صورتهایی از آنان را نیز دریافته بود که به درونی شدن پارادوکس خوددا/خدا در خود زبان کوردی و جنبشهای کوردی مهرزمین گشت و بازگشت به سیاست بدون ذهنیت سیاسی انجام گرفت. این مرحله، ذهنیت در عینیت تجلی می‌یابد اما ذهنیت در ادیسه روحانی خویش، روحانی گشته بود و به شکل کامل روح عینی یعنی سیاست و حقوق دست نیافته بود به این دلیل، در بازگشت به سیاست و عینیت فاقد ایده سیاسی هگمتانه است و بیشتر سیاسی شدن جنبه پردیسی آن است.

با جایگزینی سیمرغ نورانی عقل فعال با سیمرغ اهریمنی کور کننده چشمان دین اسفندیار، مهر زمین، درگیر ستایش دو خدا/خوددا می‌شود که، اگرچه مفاهیم و سمبلها، ندای وصال یار خووداست اما شخصیت سازی و قداست فردی، فراق از آن و وصال با خدا می‌باشد که با وجود امکانیت سیاسی آن در گذار به سیاست از شیوخ کورد مهری/ایزدی به مرشد شیعی عرفانی چون صفویه تبدیل می‌شوند و منتقدان نیمه مدرنی چون قادر کویی به جای شکستن پوسته و رهایی گوهر، هر دو را با هم نفرین و برزخ سنت و مدرنیته چنان عمیق گشت که تنها ایدوئولوژی و کیش شخصیت قادر به پر کردن آن هستند. نفی هستی خارجی نه چون کانت گذار از هستی شناسی به معرفت شناسی بلکه به صورت شناسی و زبان تصویر مهری بود اما فاقد اگزیستانسیال شدن سیاسی.

در صورت شناسی فلسفی خوددا به «خاون کار» می‌رسیم که اگرچه پایان صعود بشر به فردوس و هبوط خوددا به پردیس «جم خانه» به جای نمازجماعت و حج است اما این صورت نه در اجماع ابدان بلکه در یک بدن سلطان صحاک تجلی می‌یابد که امروز نیز کیش شخصیتِ آپو و سروک در سیاست جایگزین توافق شخصها گشته‌است. نباید از یاد برد که شریعت گرایی امثال غزالی و نظام الملک و هجوم ترکان متعصب سنی که آن را از سامانیان و طاهریان گرفته بودند، به علاوه عرفان زهد و خشک مکتب بلخ و نسفی که کلا انوار شرق ایرانی(پارس/ترک) بودند، امکانیت اگریستانسیال شدن صورت و پراکسیس را نمی داد. فکر و دین پارسی که همان شریعت گرایی و زهد

امثال غزالی و ادهم و نظام الملک بود با شمشیر ترکان غزنوی و سلجوقی که باعث گسترش زبان فارسی نیز گشت، مهرزمین که به سرزمین جنیان و قرامطه مشهور گشته بود، را در تئوری و عمل به صحنه آشوب صورت و معنای شرق ایرانی و غرب اسلامی تبدیل کرد که همچنان بدون آنکه تاملی در آن صورت گیرد، درگیر آن هستیم. به همین دلیل صورتهای سمبلیک مهرزمین و زبان تمثیل آن در چهارچوب سازه های معنای شرق ایرانی و غرب اسلامی بیان گشته‌اند که این تضاد دو خدا/خوددا و دریافت صورت و معناهایی از غرب اسلامی/عربی و شرق پارسی/ترکی موضوع قابل تاملی هست که نیاز به تحقیق بیشتر دارد. اگرچه مهر وجود دو خوددا/خدا با هم بود اما بازگشت به این دو با غلبه خدا بر خوددا یعنی اشراقیت بر غربیت اتفاق افتاد. خاون‌کارکه از سویی،با جم و موسیقی و هه‌لپه‌رکی مهر پردیس است و از سوی دیگر، با وفای به عهد «یاران به قه وول/ یاران مه وه ره ستگار» مهرقرارداد و مهر صورت را با غار و گاوکشی دونادون و با هبوط خوودا، ختم کلامی بر صعود بشر است اما این هبوط در دل معنوی و کیش شخصیت صورتهایی نیز از انسان کامل شرقی امثال نسفی گرفته است که در ادامه به این تحول آن در ادبیات و سیاست خواهم پرداخت.

در فقدان عینیت هستی یا فقدان خوددا به شکل عینی بعد از خرمدینان به دلیل هستی یافتن سوژه فقدان در شکل سیاست، ذهن برای تصور آن در سوزش فراق یار، به تکاپو می افتد. در این مرحله نیز، هستی در پرانتز قرار نگرفته شد بلکه نیست شد. هستی دیگری باعث نیستی آن شد به همین دلیل ذهن در فقدان عینیت کامل به اندیشیدن یا تصور کردن سمبلها و نشانه‌هایش می‌پردازد. خوودا چون در آغاز برخلاف خدا، سوژه متعال تهی نبوده است بلکه عینیت و صورت‌سمبلیک بوده است، تصور آن نیز برخلاف زبان ابزار کلام -وحی و دیالکتیک یا فلسفه و دین- صرف نظری نیست بلکه زبان تمثیل است مراحل آشنای صورت و زبان و آشنایی فلسفه با صورت‌سمبلیک فراهم می‌شود که از نظر فلسفی این کار با ابن سینا آغاز و با سهروردی به تکامل رسید و از نظر شعری با باباطاهر و باباسرهنگ آغاز تا حافظ و خانی. در واقع زبان خوددا شعر و تمثیل است نه فلسفه نظری محض و نه شریعت و وحی. سمبلهای اندیشیده شده در فقدان عینیت هستی، که ابژه تصور کردن هستند، اگرچه از عینیت استقلال می گیرند اما برخلاف زبان ابزار، از حالات نفسانی استقلال نمی گیرند و حالت خالقی و دگرگونی آن از فرد تصور کننده جدا نمی‌گردد که شکل اناالحق و دونادون به خود می‌گیرد که در فلسفه و دین ناممکن است چرا که نشانه‌های هستی از هردوی عینیت و حالات نفسانی استقلال می‌گیرد اما در زبان تمثیل و شعر، تنها از عینیت هستی استقلال می‌گیرد آن هم نه به خاطر نیت‌مندی آگاهانه بلکه بخاطر نیست شدن هستی بدن‌کامل. به همین دلیل فراق تنها از عینیت صورت می پذیرد نه از حالات شخصی و نفسانی که وحدت با هستی‌عینی و اگزیستانسیال شدن آن که قبلا به شکل جمعی و سیاسی بود در فقدان آن، وحدت با آن به شکل فردی اتفاق می افتد. اگرچه تصور کردن سبملهای هستی در کانتکست سوژه امرمتعال صورت می پذیرد اما همچنان حالت کامل فقدان به خود نمی‌گیرد و در اتحاد با هستنده باقی می ماند. در این مرحله هستنده ها و اناالحق های فردی جایگزین هستی‌عینی و کامل می‌گردد که به دلی نیستی شدن یا کرول شدن از طرف دیگر هستی است که نیستی خویش را با نیست کردن هستی‌عینی فرافکنی می‌کند و زبان ابزار را برای توجیه مشروعیت سیاست نیست کننده خویش به کار می برد مانند خروج هستی‌عینی از دایره نظم نمادین الهی و ملقب کردن به جن و اهریمن. در زمانهایی که به تدریج بارقه امیدی به عینیت یافتن دوباره هستی تصور شده فراهم می‌شود، هستنده در شکل آیین، سعی در دست‌یابی به هستی‌عینی بدن‌کامل دارد که چون در ابتدا هستی‌عینی به شکل سیاسی و حقوقی بوده است، در فقدان سیاست، اجتماعی شدن ذهن تصور شده بیشتر از انکه عینیت یافتن دوباره هستی بدن‌کامل باشد، ذهنی شدن بدن‌کامل یا اجتماع است. بخاطر اینکه هستی‌عینی فقدانیت یافته‌است و این فقدانیت بخاطر سیاست نیست کردن دیگری بوده است، پروسه تصور کردن و ذهنی شدن آن در نفرت از سیاست دیگری عینیت یافته، بدون بدون سرسیاست صورت می‌گیرد که با امکانیت عینیت یافتن دوباره، هستی‌عینی ذهنی شده بخشی از نشانه‌ها و سر خویش را از دست داده است که به جای هستی یافتن خود به نیستی یافتن خویش یاری می‌کند که به تدریج پروسه نیستی شدن عینی در ذهن نیز به نیستی و امتناع عمل و تصویر چون مم می‌رسد و به کلی از عینیت می گسلد و عینیت به طور مستقل از آن به شکل هستنده های پراکنده و متفرق به مسیر خویش ادامه می‌دهد.

هەلپەرکەی ذهنی اجتماعی (آیینهای مذهبی)

ایزدی و یارسان

همانطور که اشاره کردیم سیمرغ هەلپەرکی با وجود شکست سیاسی که شکست آن چون کل بود، چون آتشی زیر خاکستر، در صورتهای متفاوت و متکثری از تصوف و اخلاق تا فلسفه و شعر دوباره دونادون یافت و سعی در خودآگاهی به خویش در آگاهی انسان به آن داشت. اما خودآگاهی سیمرغ مهر به خویش از هم گسیخته چون که آگاهی به آن در مجراهای مختلف تصوف و فلسفه ناکامل بود. برای مثال اگر در تصوف، عهدالست برجسته می شد؛ در فلسفه صور و زبان تمثیل بود که ندای وصال با یار را داشت. مرغهای پراکنده شده سیمرغ در تصوف و فلسفه و شعر با زوال خلافت عباسی و تساهل مذهبی مغولان، امکان سیمرغ شدن را در سطح گسترده اجتماعی و سیاسی و وصال یار توسط یارستان که همان خودآگاهی یار به خویشتن سیمرغی خویش است با یارسان و ایزدی و علوی میسر گشت که تا به امروز بنیادهای ذهنیت و ناخودآگاه جمعی ما را شکل داده است.

اگرچه حافظه خودآگاه و سوژه از هم گسیخته مدرن ما در گسست از سنت شکل گرفته است، اما حافظه سمبلیک و مخیله فرهنگی و سیاسی ما از کوردهای خراسان تا دالاهو و هورامان و تا لالش و ماردین و درسیم، سرشار از سمبلها و افسانەهای مهریسم است که گاهی چون هەلپەرکی که به شادی و مراسم محدود گشتەاست و گاهی چون گاوکشی که رنگ قربانی اسلامی به خود گرفته است که با آن می زییم بدون اینکه به آن آگاهی داشته باشیم - به قول هگل که به مناسبت دیگری گفته است- روح آزاد است اما خودآگاه نیست. گاهی در قالب افسانه مانند شاهماران و تقدیس مار که به داستان سرای محدود ماندهاست. گاهی نیز در صورت های آیینی و سمبلیک که به طور ملموستری مرزهایش را با ادیان حاکم مشخص کردهاست چون یارسان و ایزدی و علویسم از دالاهو تا درسیم که با مفاهیمی چون دونادون و تقدیس شیطان، صراحتا بنیاد مذاهب ابراهیمی را به چالش می کشند. گاهی نیز مانند حلقه ذکر دراویش جامه تصوف قادریه و نقشبندیه را بر تن کردهاست چون حلقه ذکر دراویش. تحلیل همه آنها از طاقت این مقال خارج است و قبلا در باره آنها نوشتەام. در اینجا به طور مختصر اشاره ایی به چندتا از عناصر و سمبلهای آن در ایزدی و یارسان و پیرشالیار خواهم کرد که صورتهای متکثر مهریسم را که به دلیل اینکه سامان سیاست و سخن نبوده است، از همگسیخته که در یک ادیسه تاریخی باید این از هم گسیختگیها چون هەلپەرکی شکل کل به خود بگیرند و سه رچوپی را انتخاب نمایند اما متاسفانه در امتناع سیاست از سویی، و سیاست زدایی از سوی دیگر، پیر «سه رچوپی» سیاست به پیر طریقت معنوی تبدیل شدهاست که تنها زبان تمثیل آن باقی ماندهاست«امان امانه یا پیر امانه / امشو شوکی عهد و پیمانه».

از موارد مهم «دونادون» گشتن «هەلپەرکی» و بازگشت به «عهد الست» را که تا امروزه نیز در لفافه رمز و به شکل سمبلیک باقی ماندهاست، مانند خود هەلپەرکە/جم خانه، عمل سمبلیک گشتن گاو، اهیمت عهد و پیمان، تقدیس شیطان، غار و مار را از دالاهو با گذر از هورامان و لالش تا درسیم و ماردین مشاهده میکنیم. بسیاری از این آیینها متناسب با فرهنگ و زبان هر منطقەایی در قرون هفت و هشتم هجری، بعد از زوال خلافت عباسیان صورتبندی تازهایی یافتند. در این قرون که امکانیتی دوباره به بازگشت خدایسیاسی با زوال سیاستخدایی پیش آمده بود، جنبشهای متعدد فرهنگی صورت یافتند که از سویی، در تداوم مهریسم لانه کرده در تصوف و شعر بود و از سوی دیگر، گاها در حد جنبشی سیاسی در منطقه زاگرس و آناتولی تکامل مییافت. غرش دیونیزوسی با شکستن پوسته آهنین آپولونی اسلام/ایرانی، ظهورات متکثری به خود دید که البته تاثیراتی را نیز پذیرفتند. جنبشهایی مانند یارسان و حروفیه و قلندریه و ایزدی و اخیه و بابائیه و شبک و ...که با ظهور و تثبیت عثمانیان سنی و صفویان شیعی شده، بسیاری از آنان یا به منطقەایی محدودگشتند چون ایزدی که در آن دوران آیین منطقه وسیعی از کل کوردستان بود و یا المنتهایی از مذهب اسلام را افزوده و هسته و سمبلهای مهریسم را رنگی دینی دادند چون یارسان تبدیل گشته به علی اللهی و البته علوی و یا در آشیانه تصوف چون قادریه و نقشبندی و بکتارشی لانه کردند. مذهب در کوردستان از سویی، یارسان و ایزدی و کاکەایی و شبک و علوی است و از سوی دیگر تصوف قادریه و نقشبندی که نشان از تداوم و مردمی بودن آیین مهر است برخلاف دین دولتی زرتشت که بلافاصله پس از سقوط ساسانیان به نیستی گرایید. سرزمینی که توسط سلطان سنجر به کوردستان، مکان زندگی کوردها نامیده گشت، مهرزمین و سرشار از مهریسم است که قبل از سلطان سنجر نیز اسم کورد وکوردستان در اشعار مهری بابا

سرهنگ قرن سوم « مکوشم پری آیین کردان» مشاهده می‌کنیم. در همه آنها شیطان نه تنها نماد شر نیست بلکه مقدس است و تقسیم بندی مطلق و تضاد خیر و شر اسلامی/زرتشتی در آنها راه ندارد. همچنین عقیده به «دونادون» و نفی داوری پس از مرگ و بهشت و جهنم را شاهد هستیم که از نظر سمبلیک نیز نمادهای غار و گاوکشی و اهمیت پیمان را در آنها شاهد هستیم.

طبق اسطوره‌ی آفرینش ایزدی و یارسان، وجود خوددا در مرواریدی با فضای بسته و محدود، که نماد همان غار است، هفت تن را آفرید که با پیمان بین خودا و «هفت تن» و قربانی گاو، مسئولیت این جهان را به آنان می‌سپارد. جهان از مروارید پدید می‌آید و به هفتا سپرده شد که در میان اینان ملک طاوس که شیطان یا ابلیس است، از ذات خداوند جدا نمی‌باشد؛ یعنی نفی تضاد و تقابل خیر و شر یا خدا و شیطان. نفی تضاد خدا و شیطان که مهر نیز میانجی اهورا و اهریمن است را در سایر اساطیر کوردی، از درسیم و لالش تا قوچان مشاهده می‌کنیم. برای مثال در داستانی شبیه داستان شاه‌ماران، جوانی که قصد کشتن مار سیاه را دارد به دلیل آمیختگی وی با مار سفید، قادر به تشخیص اینکه کدام سیاه /شر و کدام سفید/خیر است، را ندارد که مرز مشخصی بین خدا و شیطان وجود ندارد. مروارید تنگ و محدود که تَر و نمناک است همان غار خاکی و چشمه آب آن است. هفت‌تن منظور همان هفت‌خوان است و بستن عهد خدا با آنان، نمادی از مرحله آخر هفت‌خوان که به پیر ملقب و عین میثاق و قرارداد است. زایش جهان از مروارید به معنی الگو بودن میثاق با خدا یا همان «عهد الست» برای زندگی واقعی و سیاسی است که مطابق با میثاق و پیمان باشد که در ادبیات مذاهب کوردی نیز به شخصیتهای بزرگ لقب پیر داده‌اند. همچنان نیز مراسم هه‌لپه‌رکی و جم و گاوکشی در میان آنان رایج و اشعاری سرشار از مفاهیم میثاق و وفا و تفاوت خاون‌کارو ایزد با خدای ابراهیمی در میان آنان وجود دارد.

اسطوره‌ی آفرینش در میان ایزدی و یارسان با وجود تفاوتهای جزئی از نظر ساختار شبیه و در هردو «دُر» نقش گوهری دارد. از آغاز دُری است که گاها در اعماق اقیانوس است و با متلاشی شدن دُر، جهان هستی خلق می‌شود. نکته مهم اینکه در اسطوره‌ی آفرینش جهان از دُر، ما با کلام (کن فیکون)سروکار نداردیم بلکه بیشتر عمل و سمبل است. دُر با آب و اعماق و دایره سروکار دارد. دایره بودن دُر می تواند نمادی از دایره‌ی هه‌لپه‌رکی از سویی، و تنگی غار باشد و اینکه ذات حق در آن پنهان است و سپس نمایان می شود، اشاره‌ایی است به اینکه خوددا یا بدن کامل در دایره‌ی هه‌لپه‌رکه/غار پنهان است و خارج ازآن نیست. از این روی، در اشعار ایزدی، صراحتی بر اینکه دُر، پادشاه را آفرید یا برعکس، وجود ندارد: «که بیژنه من؛ دور ژ په دشایه، ئان په دشا ژ دوری؟» یعنی در اسطوره نیز بیان شده است که جدایی بین عاقل و معقول یا بدن کامل و دایره‌ی اجماع بدنها وجود ندارد. در یارسان نیز اشاره شده است که «خداوند دُر سفید را از صور گرامیش آفرید» یعنی دُر یا دایره‌ی هه‌لپه‌رکی، همان صورت خودداست. دُر تنگ و نمناک، نمادی از مهرابه یعنی غار و آب است در اسطوره ایزدی خدا، دُر نمناک را با خاک لالش جامد می‌کند که پیوند آن با خاک قطعی می شود. غار، خاک و آب است که اسطوره‌ی آفرینش انسان از خاک(آخ) و آب(اوف) نیز از آن سرچشمه گرفته است. بیرون آمدن ذات حق از دُر، اشاره به آفرینش سیاسی از صورت سمبلیک دُر/غار است که تجلی عینی می‌یابد که جشن خاونکار نیز، «مرنو» یعنی غارنو نامیده می شود. بر روی سقف غارها، نقوشی از آسمان وخورشید حکاکی شده‌است؛ بالا و پایین غار نمادی از خود دنیا است که سقف آن آسمان، و پایین آن، زمین است که چندان فاصله‌ی عمیقی بین آن دو نیست. اسطوره‌ی آفرینش اولیه خلقت، به نوعی تعبیری از آن در مرحله ذهنی شدن خوددا در قرون هفتم و هشتم است. تقدم منطقی یافته‌است اما از نظر زمانی صورت موخری است به صورت سمبلیک غار که خلقت سیاسی مدنظر بوده است. این اساطیر نه قبل از عمل و سمبل که عمل، تکرار کهن الگوی آن باشد بلکه تعبیر رمز آمیز عمل و «رمز مگو»ی آن است در واقع مرحله ذهنی شدن و درونیت یافتن روح عینی است.

یارسان و ایزدی نه تنها صورت کلی سیمرغ مهری را با تمامی مولفه‌های آن احیا کردند بلکه آن را با زبان کوردی و یارستان کوردستان آشنا کردند. از این به بعد است که زبان کوردی و ادبیات دیالکتیک های متفاوت کوردی آشیانه سیمرغ مهر می‌شود برخلاف حافظ و سهروردی که به زبان عربی و فارسی نوشتند. آشیانه کردن زبان کوردی از باباطاهر شروع و از طریق ملای جزیری و خانی و مولوی و نالی به کویی و پیرمرد تا دوره معاصر که در بخش ادبیات کوردی به آن می پردازم. همچنین متنهای آیین ایزدی که به کرمانجی است را باید در نظر گرفت. در اینجا تنها چند نمونه شعر یاری در اشاره به کورد و کوردستان را ذکر می کنم:

پیرموسی قرن هفتم: به رگ خودره نگی بی وه خلاتش / ته مام کوردستان دا وه به راتش.

یه کسه ر کرده وه کورد و کوردستان / هه م وه موعجزات هه م و ه سفره و خوان

بابا سرهنگ قرن سوم:

سرهنگ دودان سرهنگ دودان / از که نامن سرهنگ دودان

چنی ایرمانان مگیلم هردان / مکوشم پری آیین کردان.

عابدینه جاف قرن هفتم: ده ستی خه لکی بگره له ژین / با ئه وانیش وه ک تو بژین

چونکه هه موو هه ر وه ک یه کن / لور و جاف ولولو و له کن .

باید توجه داشت که این مفاهیم و اعمال سمبلیک در قالب اشخاص تجلی یافته‌است که نمادین است و متاسفانه امروز نمادها را به جای تفسیرفلسفی و تبدیل آنها به مفهوم، واقعی گرفته‌اند. حافظه سمبلیک کورد و حافظه جمعی و مخیله سیاسی وی سرشار از عهدالست «مهرابه» ها است اما زمانی که این زبان تصویر در قالب زبان ابزار(وحی و دیالکتیک) بیان شود که متون یارسان و ایزدی به کلام و قول مشهور است، به خاطر اینکه زبان کلام توانایی و ظرفیت بیان زبان سمبلیک و تصویر مهرابه‌ها را ندارد و آغشته به متافیزیک و روح و کیش شخصیت گشته‌است، در حالی که در مهریسم واسطه و پیامبری وجود نداشته است. هر بازآفرینی در حاکمیت دنیای کلام و متافیزیک به دلیل اینکه امکانیتی بیشتر از آن نبوده است، شکلی ناقص و تنها پژواکی از آن است اگرچه سمبلیک و کرداری همچنان قدرتمند و زنده مانده‌است. به همین دلیل، از سویی، به خاطر آغشته گشتن این آیینها از آغاز با کلام و تفسیر مذهبی امروزی از آن، مانند شیعی و علی‌اللهی تفسیر کردن یارسان، پیر که نمادی از میثاق و صورت است، قالب شخص و مرشد به خود گرفته و سرسپردگی به میثاق و عهدالست به سرسپردگی به مرشد و رابطه مراد و مریدی در این مذاهب منجر شده‌است که به دلیل عدم درک و قاصر بودن فهم از معنای سمبلیک آن است.

از مراسم مهم دیگری که امروز همچنان با «هه‌لپه‌رکی» و موسیقی جشن گرفته می‌شود مراسم پیرشالیار در هورامان است. پیر-شاه-لیار که از سه کلمه و یا دو کلمه پیر-شهریار تشکیل شده‌است به طور سمبلیک سرشار از مهریسم است. پیر همان مرحله هفتم خون مهری است که به مرحله قرارداد یا میثاق می‌رسد و بعد از این مرحله است که به اجرای میثاق یعنی هه‌لپه‌رکی می پردازند. شاه در ارتباط با پیر معنی می‌دهد یعنی شاه بر اساس قرارداد و توافق انتخاب می‌شود و لیار می تواند معنی وکیل یا یار را بدهد که کسی که یار وفادار و وکیل و قاضی مردم باشد، انتخاب می‌شود(چون دیااکو و قاضی محمد). پیرشالیار به معنی پیری است که به شاهی بر اساس عدالت انتخاب می‌شود و بر اساس روایت سنتی، پیرشالیار زمانی شاه منطقه اورامان تخت به معنی پایتخت بوده است. در مراسم نیز یکی از اشعاری که هنگام ذکر و سماع خوانده می‌شود سرود شب میثاق است«ئامان ئامانه یا پیر ئامانه / ئه مشو شه وه که ی عهد و پیمانه» پیر آمده است و شب عهد و پیمان است. اگر در میان دراویش پرچ(گیسوی بلند) نماد وفای به عهد ، در میان یارسان، سبیل نمادی از آن است. جدا از تحلیل اسمی پیرشالیار مراسم هه‌لپه‌رکی یا ذکر دراویش که به صورت حلقه دست در دست هم برگزار می‌گردد و مهمتر گاوکشی آن است. هنوز هم در فرهنگ این روستا بعد از مراسم پیرشالیار که در نیمه دوم زمستان برگزار می‌گردد بعد از آن با توافق کدخدا و میراو و مسئولان را انتخاب می‌کنند و مراسمی دارند به اسم «ژیره و مره»که حالت پارلمان امروزی در گفتگوی اهالی روستا برای انتخابات و حل مشکلات روستا را دارد.

«شَبَک» نیز که امروزه به دلیل حاکمیتهای سیاسی، روابط آن با دالاهو و درسیم قطع گشته‌است، در اصل به معنی مخلوط شدن و درآمیختن ظلمت و تاریکی یا همان مهر و عقل سرخ است که به معنای شاه-بگ یا بغ-شاه نیز می‌باشد. بغ، لقب خوددای میترا است. بگ، بزرگانی در میان کوردها بودند که وظیفه‌ی حفظ صلح و داوری را بر عهده داشتند که تا قبل از ظهور حاکمیت دولت مدرن همچنان تداوم داشت. همسان بودن شاه و بگ/بغ، همان چیزی است که به آن اشاره‌کردم که در مهر/ماد، خوودا همان شاه و مخلوق توافق بود که واژه‌ی این یگانگی شاه-خوددا و ظلمت و تاریکی باقی مانده‌است اما متاسفانه التفاتی به معنای آن نمی‌یابیم.

قبلا نیز اشاره‌کردم که حلقه هه‌لپه‌رکی دست در دست هم و به شکل دایره از سویی،به معنای پردیس و رهایی امیال به شرط عدم آسیب و حفظ اجماع است و از سوی دیگر اجرای خود پیر یعنی توافق و رابطه افقی برای انتخاب سرچوپی و یا شاه را دارد. این مراسم امروزه ظاهر و پوسته اسلامی به خود گرفته است و حتی روایتی دینی از پیرشالیار نیز برساخته شده است. حلقه هه‌لپه‌رکی به حلقه ذکر دراویش تبدیل و گاوکشی به قربانی اسلامی تفسیر می‌گردد. کوردستان همیشه مورد هجوم و تاخت و تازهای نظامی و مذهبی بوده است و کورد همیشه ملقب به جن و کافر و شیطان‌پرست بوده است. اینکه روپوش اسلامی را بر تن مهر کرده‌اند، هنر مردمان این دیار برای حفظ یار است که درقرن بیست و یکم نیز به اسم شیطان و کافر انفال و ژینوساید می‌شوند. هنر و سیاستی است که کوردها برای حفظ فرهنگ مهری خویش به کار برده‌اند. تفسیری اسلامی از کشتن گاو ارائه و«هه‌لپه‌رکی» نیز با وجود تشکیل در لفافه عرفان اسلامی پوشیده می‌شود، در امتناع خدای‌سیاسی و سلطه سیاست‌خدای دیگری کاملا قابل درک است اما اینکه ناروشنفکران امروزی آن را اسلامی و یا زرتشتی تفسیر می‌کنند، قابل درک نیست که به دلیل گسست سوژه‌ی خودآگاهی ما ا زحافظه‌ی سمبلیک ما است. فرهنگ عظیم مهری/کوردی با وجود تاثیرات زیادی که از صورتهای دیگری داشته‌است اما همیشه هسته اصلی خویش را حفظ کرده‌است. حتی با ویرانی خرابات، مسجد را به خراباتی تازه با هه‌لپه‌رکی اسلامی تبدیل کردند و روپوش قربانی اسلامی را به قربانی گاو اسطوره‌ی آغازین مهری پوشاندند. این تنها در صد سال اخیر با تولد سوژه خودآگاه مدرن کوردی که عین از خود بیگانگی است، در معرض نابودی قرار گرفته و یا به باستان‌شناسی محدود گشته‌است و یا زرتشتی/ایرانی تفسیر می‌گردد.

خودآگاه شدن این سمبلها و درک هسته فلسفی و سیاسی آن تنها در ذهن خودآگاه کورد شکل می‌گیرد. در واقع خودآگاهی خوددا به میثاق و برابری خویش در خودآگاهی ذهن کورد به آن صورت می‌گیرد. دست یافتن به معنا و کنه این سمبل تنها با درک فلسفی ممکن است که در شرق فاقد چنین درکی هستیم و از دل سنت سمبلیک کورد نیز قادر به استنباط این مفاهیم نیستیم. در واقع سنتِ سمبلیک و آیینی کورد دچار تسلب و ایجابیت گشته‌است که تنها با نگاهی از بیرون و امکانات مفهومی فلسفه پساتاریخ قادر به شالودشکنی پوسته این سمبلها و مفهومی کردن آن هستیم. به عبارت دیگر خوودا را باید از موضوع اعتقاد و جشن به موضوع اندیشه و سمبلهای آن را به مفهوم تبدیل کنیم تا دوباره خوددا را با سیاست آشتی دهیم. به عبارت دیگر ما از یک سو از سنت بریده‌ایم و از سوی دیگر درکی از مدرنیته نیافته‌ایم به همین دلیل ما بی تاریخیم و برای گریز از بی تاریخی باید به نقد اکنون و نقد سنت گذشته باقی مانده در اکنون بپردازیم. تنها با نقد اکنون است که وارد دالان تاریخ شده و از چرخه کور عصیان/تسلیم رهایی می یابیم چون بدون نقد اکنون همانطور که امروز در گذشته صد سال قبل باقی مانده‌ایم، صد سال بعد نیز همچنان در اکنون باقی می مانیم چرا که اصلا در اکنون نیستیم. ما با خوددای هبوط یافته در سنت می‌زیستیم اما اکنون تنها پوسته‌ی آن در گوشه‌ای افتاده و به جای خاطره‌ی‌ازلی، به بت ذهنی تعبیر می‌شود مانند نقد تصوف چون یک نهاد. اما اکنون که از خوددا گسسته‌ایم و با وی زندگی نمی‌کنیم، تنها راه بازگشت به خوددا و بازگشت خوددا به ما و رهایی از شرک پراکندگی و نفاق سیاسی، اندیشیدن به خوددا است و تنها اندیشه است که موضوع اندیشیدن است یعنی باید سمبلها را مفهوم و به مرگ کورد که فاقد روح خوددا است خوداگاهی بیابیم.

به عنوان مثال: اهمیت نقد سیاسی و فلسفی این تجسم در قالب اشخاص که بجای احیای برابری توافق به رابطه مرشد و مرید منجر شده‌است تنها ادبی و لذت فهمیدن نیست بلکه مقدمه رهای سیاسی امروز است نه تنها برای در هم شکستن رابط ارباب رعیتی مرید و مرشد این آیینها و احیای میثاق «عهد الست» در تحقق برابری بلکه، درک سمبلیک تجسد یافتگی خوودا در قالب اشخاصی چون سلطان صحاک، درک ساختار ذهن و کردار سیاسی کورد است که سیاست ما را در برابر دیگریها شکل داده است که صد سال به اسم رئالیسم، از آن سیاست، سنت و مذهب سمبلیک دیگری ساخته‌ایم که گذار و نقد آن بدعت و ایدئالیسم سیاسی است. این درک سمبلیک و شخصی از ایده‌ها و عدم درک کلیت ایده‌ها در ماورا اشخاص، به توهم احقاق حق و تحقق دموکراسی با تغییر اشخاص و حکومتها انجامیده است که از آتاتورک تا اردوغان، از مشروطه مشروعه کش تا مشروعه مشروطه کُش همچنان به این سنت به اسم سیاست و رئالیسم وفادار و نقد آن بدعت و کفر است غافل از اینکه این ایده‌ها یا عقل سیاسی است که حکومت می‌کنند نه اشخاص. نه قادر به درک ایده سیاست‌خدایی در ماورا شخصیتها و حکومتهای دیگری هستیم و نه درکی از ایده کردن خوددای شخصیت یافته خویش و تحقق خدای‌سیاسی هستیم. تصوف و یارسان وایزدی که تبلوری از خوددا برای آزادی و برابری بودند، خود در باتلاق سلسله‌مراتب و بردگی افتاده‌اند.هر زمان ذهن مذهبی ما از کیش

شخصیت و کاست و شیخ و مرید یارسان و ایزدی و تصوف رهایی یافت، ذهنیت سیاسی ما نیز از کیش شخصیتهای سیاسی و عصبیت حزبی رها خواهد شد. آزادی مذهبی شرط آزادی سیاسی است اما نقد نباید چون یک نهاد و یا سنت عقب مانده باشد بلکه نقد مفهومی سبملهای آن. در یک کلام نقد مذهب مقدمه هرگونه نقد سیاسی است که البته در اینجا نقد به معنی شکستن پوسته و صورت نظری و مفهومی دادن به دُر و گوهر مذهب و صورت‌سمبلیک چون هه‌لپه‌رکی است. خودآگاهی خود و خوددا به همدیگر یعنی اتحاد عاقل ومعقول با بدن ذهنی از حلاج و سلطان صحاک تا محمد علی‌باب صورت گرفته است که همان وجه‌اللهی است که همدانی اشاره کرده‌است اما این اتفاق /وفق خود و خوددا با زبان تمثیل وسمبلیک یا دینی انجام گرفته است که اکنون باید با زبان فلسفی و سیاسی فهمیده شود و وجه الله ویظهر الله تجلی ذات حق بودن به ایده اصلی آن با زبان فلسفی و سیاسی بازگردد که همان بدن‌کامل(پردیس/قرارداد) است که این تواق خود و خوددا باید سیاسی و اجتماعی گردد که یکی از آخرین نمونه‌ی آن بعد از جنبشهای آناتولی را در جنبش بابیه مشاهده می‌کنیم که به سطح جنبش اجتماعی و سیاسی با نفی اسلام و ورحانیون و معاد و نبوت منجر گشت اما با اینکه در آستانه دوران مدرن بود، بدون توجه به منطق آن، در قالب همان زبان تمثیل و سمبلیک سنتی ظهور یافت و قادر به تحول خویش از صورت سبملیک به صورت‌معقول نگشت.

لازم می دانم که قبل از پایان این مطلب، اشاره‌ایی هم به جنبش **بابیه** داشته باشیم. اشاره کردیم که آیینهای مهری بعد از سلطه عثمانی و صفوی روپوشی از اسلام را برای بقا خویش بر تن کرده‌اند؛ بعد از آنکه خود صفویان به اسلام شیعی گرویدند و به خاطر فشارهای روزافزون آیین مهری یارسان که در حوزه جغرافیایی ایران می زیست نمادهایی از اسلام شیعی را پذیرفتند. به نوعی تلفیقی از بیرون مابین الحق و شیعه بوجود آمد که به تدریج علمای شیعی عرب دعوت شده به دربار صفوی پوسته شیعی را زمخت و هسته مهری آن را محدود و پوشیده کردند. با نفوذ علما در دوره قاجاریه و شرایط سخت اقتصادی، به نوعی جنبش بابیه هم ندای طبقات زیردست دهقانی و شهری بود و از سوی دیگر، واکنش هسته مهری به پوسته شیعی و اسلامی آن بود. سید علی محمد باب، که جنبش وی در ادامه بابائیها و شکل سیاسی یارسان بود، ابتدا خود را تنها مفسر شریعت و در چهارچوب مذهب شیعی معرفی می کرد تا قدرت لازم را برای نفی شریعت به دست بیاورد. سپستر کلا شریعت اسلامی را نسخ و مفاهیم تناسخ/مظهرالله مهری را احیا و تفسیری دنیوی از معاد کرد که نه پایان تاریخ، بلکه پایان یک مرحله از تکامل بشر یعنی پایان دوران یک دین و آغاز ظهور دین بعدی است که قیامت اسلام در ۱۲۶۰ با ظهور باب اتفاق افتاد که همان بیان دونادون است. همچنین وی منکر دوزخ و بهشت اخروی گشت که در ادامه همان پردیس مهری است وآن را نه محلی برای شکنجه و یا تمتع ابدی بلکه شناخت و رضای خدا و عمل به ارزش های نوین و دوزخ محرومیت از این تکامل. وی عدل‌الهی را مستلزم اختیار بشر که در نهایت به انتهای نبوت و نفی کامل عدل الهی منجر می‌شود. عصیان وی بر علیه تلفیق جنبش صفویه با شیعه، انکار اقتدار و فتوای شیعیان و منع آنان از دخالت در امور زندگی مردم است که کلا به معنی خلع ید علما از قدرت مادی و معنوی است. یکی دیگر از رهبران بابیه طاهر قره العین که کشف حجاب کرد و خواهان برابری جنسیتی و رفع ستم بر زنان شد و کلا مانند خود باب، شریعت اسلام را ملغی که تاریخ مصرف آن را پایان یافته خواند. به طور کلی باب بعد از اعلان رسمی و کنارگذاشتن محافظه‌کاری قبلی ایده اصلی مهری جنبش را نمایان ساخت. مفاهیم پردیسی وی در نفی قیامت و نبوت و معاد مشهود است و جنبه قراردادی آن در اینکه جنبش دهقانان و توده های شهری برعلیه اشرافیت فئودالی و اشرافیت روحانی علما بود ایده برابری و نفی سلطه و ساختار طبقاتی و نفی قیم متافیزیکی یعنی شریعت و روحانیون و تناسخ در آرائ باب و قره العین کاملا مشهود است تا جایی که شیخ فضل‌الله نوری ایده‌های قانون و برابری مشروطه را ازبابیه می‌دانست. بنابراین همانطور که گوینو نیز اشاره کرده‌است بابیه و شیخیه در ارتباط با الحق فهمیده می‌شوند نه خود شیعه و از نظر فکری متاثر از طباع‌تام و جسم مثالی سهروردی هستد اعتقاد باب در مورد جسم مثالی معابد بدون مکان، تاثیرات سهروردی و زبان تمثیلی مهری را نشان می‌دهد. همچنان مسئله‌ایی که مطرح کردم اخلاقی شدن سیاست در جنبش بابائیه نیز موجود است چرا که در نامه ایی به شاه اشاره می‌کند که خواهان سرنگونی شاه نیست البته وی در آغاز نیز منکر اسلام و شریعت نمی‌شود. این جنبش در سرتاسر مهرزمین که اکنون ایران زمین خوانده می‌شود، گسترش یافت اما مانند تمامی جنبشهای دیگر مهری سرکوب گشت.

لازم است اشاره کنم که در صد سال اخیر با ظهور ناسیونالیسم و دولت مدرن اتفاقات بسیاری افتاده‌است و بت‌های ذهنی ساخته شده‌است که ما از آنها خاطره اذلی ساخته‌ایم. با امکانات دولت مدرن بود که جمعیت فارسی زبان گسترش و ایده‌های پارسی قدیم و شاهنامه گسترش و رواج یافت و ایده‌های مهری پس روی کرد. ایده‌های تحمیلی صد سال اخیر را به کل تاریخ سرایت که اتحاد دانش

روشـنفکران و مورخان با قدرت دولتی را نشـان می‌دهد که، متاسـفانه خود کوردها نیز چون با توجه به دانش آنان، به تاریخ می نگرند، از آن خاطره اذلی سـاخته اند. فارسـیت چیزی جز ایدوئولوژی و سـلطه نیسـت. بسـیاری از مورخان و محققان از کسـروی تا زرین کوب در خدمت ایدوئولوژی دولتی به نوشتن روی آوردند که متاسفانه فارسیزه گشتن و استفاده از آموزشهای مدرن و سپس گسترش شیعه ضربه سختی هم از نظر آیینی و هم زبانی به کوردهای مهری زد. قاجاریه مانند تمامی حکومتهای ترک دیگر چون سـلجوقی و غزنوی و هخامشـیان در قدیم، تنها سـلطه حکومتی و نظامی بر مهرزمین بود در زمان محمد علی شـاه به تدریج با ورود مسـتشـرقان آریایی‌گرا چون گوبینو و راولینسـون و سپس دولت مدرن مفاهیم و اندیشه‌های شیعی و ایرانی گسترش و جنبه اجتماعی یافت قبل از آن در تمامی این سرزمین در قهوه خانه ها حسین کرد شبستری و اسکندرنامه ـ که اشاره کردم اسکندرنامه بر اساس مهر سروده شده است- سرایده می شد نه شاهنامه بعد از آن با ایدوئولوژی حکومتی از بالا بود که شاهنامه جایگزین گشت. این فارسیزه و شیعیزه گشتن مهرزمین در ترکیه نیز با ترکیزه و سنیزه گشتن صورت پذیرفت که آیینهای مهری در هر دو سو برای بقای خویش مجبور به پذیرش پوشش شیعی در ایران چون علی‌اللهی و سنی در ترکیه چون نقشبندی و بکتاشی شدند. هم زمان با سرایش حسین کورد شبستری و اسکندرنامه، قیام مهری بابیه را شاهد هستیم که نشان از مهری و غیرفارسی بودن مهرزمین قبل از تشیکل دولت مدرن و اواخر قاجاریه و تحمیل نام ایران به آن است.

«هه‌لپه‌رکی» هنری در تقابل با نمازجماعت و طواف

هه‌لپه‌رکی همانطور که اشاره کردیم، تجلی خوددا در شکل سمبلیک آن است که بعد از هفت‌خوان و رسیدن به مرحله پیر/قرارداد، مهر با کشـن گاو، با نوشـیدن خون و گوشـت گاو که همان گوشـت و خون خودداسـت، خودها و خودا به اتحاد-توافق می رسـند و به هه‌لپه‌رکی می‌پردازندکه هم شادی و پردیس و جشن ناشی از اتفاقی افتاده یعنی هبوط خودداست و هم نقاشی و زیستن آن که بعدا در هگمتانه تجلی سیاسی و عینی می‌یابد. هه لپه رکی، از یک سو، پردیس و شادی است و از سوی دیگر، قرارداد و میثاق. از سویی، خوددا/بدن‌کامل است و از سویی، بدنهای انسان. از سویی، تمثیل همکاری و توافق انسانها است و از سوی دیگر، نمایش صف جنگ و برخورد. از سویی،رهایی غرایز ناخودآگاه و امیال درونی فردی است و از سوی دیگر، نظم و کلیت که تمثیل خوددایی است که سرور آشتی و ناآشتی است اما نمازجماعت محراب، با مصادره یک بعد آن، ابعاد دیگر را نفرین و طرد کرد.

«هه‌لپه‌رکی»(رقص کوردی) نقاشی سمبلیکی است که نقاشان آن با خود نقش یکی هستند. «هه‌لپه‌رکی» هر جا و هر زمان می تواند برگزار گردد برخلاف نمازجماعت که زمان و مکان مناسب و از پیش تعیین شده ایی دارد. در «هه‌لپه‌رکی» هر زمانی و هرکسی می تواند وارد حلقه آن شود و هر زمان و هر کسی می تواند بدون هیچ قانونی از دایره حلقه خارج گردد بدون اینکه نظم فروبپاشد، برخلاف نمازجماعت آغاز و انجام مشـخصـی دارد و خروج ممنوع و ورود نیز با پیروی از قواعدی همراه اسـت. نمازجماعت متکی بر صـفهای مرتب و حرکات و اوراد مشخص و تعریف شده‌است و اصول و قواعد آن در بیرون آن توسط امام یا شرع تعریف که جماعت و حرکات آن باید مطابق با آن باشد که فردیت در جماعت گم و اصـل عینی بر درونیت فردی حاکم اسـت؛ اما «هه‌لپه‌رکی» فاقد اوراد و حرکات منظم و مشـخص اسـت و نظم آن تبلوری از بی نظمیهای متکثر است که اصول آن همان پراکنش و عصیان امیال درونی و وجد آمیز فرد است. اجماع «هه‌لپه‌رکی» و کلیت آن نه مبتنی بر نفی درونیت و فردیت بلکه برآیند و بروز مجموعه فردیتها و امیال درونی است که به جمع و اصل تبدیل می‌شود در واقع نظم آن تجلی بی نظمی اسـت. در نمازجماعت پیروی از امام جماعت و حرکات وی اصـل اول و آخر اسـت؛ وجد و عصـیان فرد در آن نیسـت اما در «هه‌لپه‌رکی» سـه رچوپی خود تنها یکی از جمع اسـت و نه تنها بدون وی جمع پایدار بلکه هر کسـی بدون سـلسـله‌مراتب و علم و سـابقه ی خاصی و تنها با رضایت می تواند، سه رچوپی باشد برخلاف امام که صلاحیتهای دینی و علمی باید داشته باشد و در حین نماز قابلیت تغییر ندارد. روح در «هه‌لپه‌رکی» همان اجماع فردها و تبلور امیال و درونیت فردهاسـت. روح، تنها با حرکات بدنها نمایش داده می‌شـود اما در

نمازجماعت و البته طواف، روح در بیرون آن که بدنها در برابر آن سکوت و تعظیم می کنند. هه‌لپه‌رکی قیل و قال است و نماز اوراد؛ هه‌لپه‌رکی پا محکم بر زمین کوبیده می‌شـود و نماز، بدن رام و حرکات منظم انجام می‌دهد. شـرکت در نمازجماعت منوط به داشـتن اعتقاد خاصـی و شـرکت کنندگان بر یک اعتقاد هسـتند اما در هه‌لپه‌رکی، منوط به اعتقاد مشـترکی نیسـت بلکه اعتقادات متفاوتی می توانند در آن شـرکت کنند. شرکت در نمازجماعت مبتنی بر باور به چیزی فراتر از آن است که نماز مقدمه دست‌یابی به آن است اما هه‌لپه‌رکی خود آن باور و خود هدف اسـت در یک کلام خدا در نمازجماعت فراتر از جماعت اسـت اما در هه‌لپه‌رکی خوددا همان اسـت نه فراتر از آن. در هه‌لپه‌رکی خوددا زیسته و نقاشی می‌شود و خوددا همان خودهاست اما در طواف و نماز جماعت، خدا در بیرون آن قرار داد و باید تعظیم گردد. به همین دلیل، هه‌لپه‌رکی برای شرکت کننده مسحور کننده است نه چون نماز و طواف، مبتنی بر سود و زیان یا عقاب و صواب یا تکلیف. هه‌لپه‌رکی، هبوط خودداست اما نماز، صعود بشر.

به عبارت دیگر دو مورد قرارداد و پردیس که از نظر معنایی، «هه‌لپه‌رکی» نقاشـی آن اسـت که هم شـادی و رهایی امیال و ناخودآگاه اسـت و هم نظم و توافق و برابری افراد. به این معنی که توافق و اختیار در چرخش از بن چوپی به سه رچوبی که هر گاوانی می تواند سه‌رچوپی باشد و هر سه رچوپی، گاوانی نه تنها با تغییر و انتخاب بلکه با قرارگذاشـته شـدن در جایگاه همدیگر یعنی زیسـتن و اگریسـتانسـیال است نه رای و برابری از آغاز است نه هدف. یعنی در دایره‌ی «هه‌لپه‌رکی» که نمادی از دایره‌ی هسـتی اسـت، سَر، انجام می‌شـود برعکس(سـرانجام کتاب مقدس یارسـان). آیینه کل «بدن‌کامل» متشـکل از بدنهای تک تک افراد اسـت. و رهایی غرایز و امیال درونی و شـادی و مسـتی آن نمادی از پردیس است. اما این تفسیر معناشناختی است در حالی که خود عمل –صورت«هه‌لپه‌رکی» چون یک رخداد این دو مفهوم را می زید وتجربه زیسـته می‌کند. در واقع دنیای واقعی /خوددا زیسـته و تجربه می‌شـود همان چیزی که نقاش ونقش یکی هسـتند این همان شـورشـهای کوردی/مهری اسـت که هم از نظر معنا و هم رخداد، هه‌لپه‌رکی اسـت. این همان چیزی اسـت که در فلسـفه و ادیان به «عالم مثل» و عالم مینوی فرافکنی شد یعنی نفی/مصادره شد که البته فردوس جایگزین پردیس به آسمان منتقل شد که نتیجه رعایت اصول «عالم مثل» /خدا با پیروی از نمایندگان آن پیامبر–فیلسـوف اسـت و جهنم عدم رعایت که باعث اصـولی گشـت که نمازجماعت باید از آن اصـول رعایت کند که البته این شـامل طواف نیز هسـت که خدا نه خود جمعیت طواف بلکه مرکزی ماورا جمع اسـت که طواف به دور آن می چرخد و این جمعیت باید از اصول و قواعدی پیروی کند که تجلی سیاسی آن، سیاست متافیزیکی با روابط عمودی بدن یا همان سلطه و ساختار طبقاتی است. «هه‌لپه‌رکی» نه جماعت و جمعیت بلکه اجماع است که خوودا نه خارج از اجماع بلکه خود اجماع است این همان میثاق بشر و خدا در «عهد الست» است که نه ماقبل تولد انسـان یا روح قبل از «هبوط» در بدن، بلکه ماقبل ورود به زندگی سیاسـی و اجتماعی و صـورت قبل از هیولا است. این دو «صورت سـمبلیک» اصـول پیشین دو زندگی سیاسی و اجتماعی متفاوت نیز هست. تجلی سیاسـی و اجتماعی نمازجماعت و طواف رابطه ارباب/رعیتی سیاست است که ملتی باید از امامی تبعیت کرده و بیعت کنند جامعه و افراد باید از اصول و قواعدی از قبل تعریف شـده تبعیت کنند و جامعه بر فرد ارجحیت دارد تجلی آن همان پادشـاهی «خداسـالارانه» نظم های ایرانی و عربی اسـت. تجلی سـیاسـی و عینی یا «هبوط» که چون غار زیر زمین است، صعود این «صورت سمبلیک» به روی زمین سیاسی، همان نظم اجتماعی هگمتانه و گوتی یا دولت اسـت که خوودا همان شـاه اسـت که مخلوق توافق مردم یا قبایل اسـت. هیچ قانونی از قبل مانند دین و شـریعت و اخلاق نیسـت تنها قانون توافق با رضـایت اسـت که مورخان به نمونه آن در خرمدینان اشـاره کرده‌اند. جامعه نه مبتنی بر سـرکوب امیال فرد بلکه باید مبتنی بر امیال فرد باشـد یعنی کلیت باید متناسـب با فرد باشـد که شـورش مزدک نمایانگر آن اسـت. به همین دلیل تیمه، قراردادِاجتماعی مهر را پیشرفته تر از روسو در نظر می‌گیرد؛ چرا که نظریه روسو، آشتی کلیت جامعه با فرد یا تشکیل ما بر اساس من‌ها بود. نمونه‌ی آن را در جنبش مزدک می بینیم که ریشـه منازعه را زن و مال می‌داند اما برخلاف ادیان و سـاسـتهای ایرانی و اسـلامی نه خواهان زهد و سـرکوب امیال افراد بلکه فروپاشـی نظم موجود و سـاختن کلیت جامعه براسـاس تقسـیم عادلانه زن و اموال اسـت یعنی سـوسـیالیسـم آن مبتنی بر امیال و رهای غرایز فرد اسـت که نقاشـی آن همان «هه‌لپه‌رکی» اسـت. هم چنین در «هه‌لپه‌رکی» زن و مرد با هم و در میان هم به صـورت برابر هسـتند که نمازجماعت فاقد آن است که حلقه ذکر دراویش، عقل سرخ دین اسلام و هه‌لپه‌رکی کوردی است.

با سـلطه اسـلام و معنویت و امتناع عمل و سـخن، «هه‌لپه‌رکی» در مکانهایی مجبور به تغییر محتوا با حفظ شـکل خویش گردید اگرچه جدایی زن و مرد نیز بخشی از تغییر شکل است. حلقه ذکر دراویش کوردستان نه هر سماع عرفانی، «دونادون» اسلامی «هه‌لپه‌رکی» است.

کلمه ذکر هم به معنی ورد آن اسـت و هم همان حلقه سـماع. تمامی مولفه‌هایی که ذکر کردم در مورد ذکر دراویش نیز درسـت اسـت که نه مقایسـه با نمازجماعت بلکه با «هه‌لپه‌رکی» اسـت که البته قبل از آن، نماز را برگزار کرده‌اند که نشـان از تکثر و پلورالیسـم فرهنگی و تاثیر پذیرفتن از تاریخ است اما هسته آن رهایی امیال فرد و وجد و بی نظمیهای مکرر عملی و گفتاری که در نظمی محسـور کننده تجلی می‌یابد، همان «هه‌لپه‌رکی» است. این احیا در قالبی تازه، همان سیمرغ فرهنگ عظیم کوردی است که هربار زیر خاکستر تولدی دوباره می‌یابد.

امروزه بسیاری از کسانی که به ذکر دراویش علاقه مند هستند لزوما مسلمان و معتقد نیستند چه بسا سکولار و ملحد نیز می باشند و مقید به هیچ مقیدات و محرماتی نیسـتند. در حلقه‌ی ذکر دراویش ظاهرا اسـلامی شـرکت می‌کنند اما در نمازجماعت نه. یعنی ذکر دراویش نیز نه بر اساس نفی و نابودی امیال درونی فرد بلکه تجلی و بروز آن است به همین دلیل اصطلاح دیوانه را در میان این دراویش زیاد می شـنویم. با وجود نظم و اصــول ســرســخت نمازجماعت و در عین حال تمامی بی نظمیهای کوچگ و پیروی نکردن از اصــول ثابت و از پیش مقرر «هه‌لپه‌رکی» سـکولار و «هه‌لپه‌رکی» عرفانی، این تقابل دوگانه اما با همدیگر نظم/بی نظمی «هه‌لپه‌رکی» اسـت که مسـحور کننده و تماشـاگر جذب می‌کند نه نمازجماعت. نماز نه با خواست درونی و عشق و اشتیاق بلکه وظیفه ایی است که با وجود عدم میل به آن به خاطر تهدید و یا پاداش اخروی انجام می‌گیرد در حالی که «هه‌لپه‌رکی» پاداش آن همان عمل انجام شـده‌اسـت این همان معنی رخدادی پردیس وجودی آن است. در واقع «هه‌لپه‌رکی» همانطور که کمپل بیان کرده‌است وحدت بدون تاریخ سوژه و ابژه است در حالی که نمازجماعت عملی است که تهی از هر دو بعد الهی و زندگی تنها برای وصال به خدا در مابعد زندگی است.

برخی مانند داگلاس و لوئیس حتی تفاسیری اجتماعی و سیاسـی از آن کرده‌اند که روحانیت این مراسم بر علیه جسم جامعه است. به این معنی که این مراسم در میان گروهای به حاشیه رانده شده و مطرود شده برگزار می‌گردد که این روحانیت و در هم ریختن جسم، عصیانی بر علیه جسـم جامعه یا همان نظم موجود است که با وجد و خروشـهای خشـونت‌انگیز این مراسـم عصـیان و اعتراض را نسـبت به نظم موجود یا جسم جامعه نشان می دهند که بازهم به همان مفهوم نفی در هه‌لپه‌رکی می‌رسیم که گاهی در عمل چون مزدک و گاهی در نظر چون مانی.

هه‌لپه‌رکی تمثیلی: شاه‌ماران و بارام و بالی:

«شـاه‌ماران»، از داسـتانهای محبوب و عامیانه ایی اسـت که از باکور تا روژهه‌لات از ماردین تا خراسـان/قوچان، چه در قالب داسـتان و چه در قالب تمثیل و نقاشـی در فرش بافی و...در میان کوردها رواج دارد. در باره این دادسـتان به اندازه کافی نوشـته شـده‌اسـت و این راقم قصـد بازگویی و تفصـیل آن را ندارم بلکه تنها سـعی در ارائه صـورت و فرم های مهری این دو داسـتان را دارم که شـباهتهایی مابین آنان اسـت. اولا شاه‌ماران که خودِ اسم آن گویای مهر و تقدیس مار است. مار در میان کوردها نه شر بلکه مقدس و نماد خیر است که آثار آن را در میان ایزدیها و طریقت های درویشـی مشـاهده می‌کنیم. مار در داسـتان ضحاک، نماد عصـیان میل و زمین در مقابل مقدسـات متافیزیکی و دینی اسـت. سوژه مرکزی این دو داستان مفهوم عهد و پیمان، فراموشـی آن و بی وفایی انسان‌ها است. در هر دو داستان: یکی مارها در غاری زیر زمینی در شــاه‌ماران و در بارام و بالی: حیوانات با رهبری شــیر و ســیمرغ در قلعه ایی تاریک به دور از تمدن بشــری، از بی وفایی انســانها و عدم پایبندی آدمها به وفا فغان سر می دهند. دلیل اصـلی دوری آنها از انسـانها نیز، همین بی وفایی آنان می باشـد. در شـاه‌ماران، اشـاره دارد که زمانی ما با انسانها با هم زندگی می کردیم اما به دلیل بی وفایی انسانها و شکسـتن پیمان، ما برای رهایی از مرگ به درون غاری در زیر زمین پناه بردیم. د ربارام و بالی نیز شاهرخ با نقشه روباه، حیوانات را در زمین به رهبری شیر و در آسمان به رهبری سیمرغ، برای نجات شاهدخت می فرسـتد که سـیمرغ وی را باز می گرداند. روباه که همیشـه از بی وفایی انسـانها ناله سـر می‌دهد با بازگشـت انسـانها به قلعه آنجا را ترک می‌کند در واقع دور انداخته می‌شود. ا ینکه چرا این دو گروه در قالب مار و یا شیر و سیمرغ نشان داده شده‌اند و انسان به آنها ظلم می‌کند، معنای نمادین دارد.

انسـان در فلسـفه لاکان امری نمادین اسـت که اگر امر واقع، در چهارچوب این امر نمادین قرار نگیرد، از دایره انسـان بودن خارج و انگهایی چون شـر و شـیطان به وی لقب داده می‌شـود مانند القابی که به کورد در طول تاریخ تحمیل شـده‌است. اینکه شـاه‌ماران می گوید ما زمانی با انسانها با هم زندگی می‌کردیم و به دلیل پشت کردن آنان به وفا از هم دور شدیم، اشاره به شکل‌گیری انسان به معنای نمادین آن است که، اتفاقا در دوره‌ی محوری تاریخ با زرتشت وسقراط و افلاطون تعریف گشت. قبل از سقراط و زرتشت، انسان فاقد فطرت و معنای کلی انسانیت بود و تنها انسانهای جزئی وجود داشتند و یا چون هه‌لپه‌رکی، کلیت وجودی مستقل از جزئیات نداشت. این با سقراط است که مفهوم کلی از انسان و در ماورا انسان، برساخته می‌گردد. در واقع مفهوم بدن‌کامل را از بار بدنی و عینی آن خارج و مفهوم انتزاعی انسان کامل را برساختند و کسـانی که در دایره‌ی نظم نمادین این انسـان قرار نمی گیرند با جهالت و شـهوت و شـر توصـیف می گردند. نظم نمادین زندگی در مقابل زیست است. به قول شلینگ چیزی که تا آخر زیسته شود دیگر زندگی نیست، زندگی گسست از زیست و ماهیت اصیل است.

این داسـتان با سـوژه‌ی مرکزی وفای به عهد، اشـاره ایی نمادین به گسـسـت تاریخ از عهدالسـت اسـت. یعنی با برسـاخته شـدن انسـان متافیزیکی و معنویِ، که سـیاسـت‌خدایی جایگزین خدای‌سـیاسـی مهر به معنی توافق /پردیس گشـت، مارها و حیوانات که در این نظم نمادین، بدنهایی که تن به آن ندهند در قالب نصـف خر و حیوان و شـهوت تعریف می‌شـوند یعنی از دایره‌ی نظم نمادین خارج گشـته‌اند، از انسـانها دور گشـته و در غارهای زیر زمینی زندگی می‌کنند که می تواند کوههای دوردسـت نیز باشـد. چرا که مار در میان کوردها نماد خرد و آزادی نیز می‌باشد یعنی زمانی که خرد از آزادی نگسسته بود. تارنمای این داستان را می توان در اسطوره‌ی گیل گمش و انکیدو نیز بازیافت که عبدالله‌اوجالان تفسیر بسیار زیبایی از آن کرده‌است. انکیدو که با حیوانات زندگی می‌کند در آشـنایی با زندگی شـهری و دوسـتی با گیل گمش، از زندگی ساده و طبیعی انکیدو دوری کرده و در بازگشت حیوانات وی را نمی‌پذیرند. یعنی آلودگی تن و دوری از عهدالست تن دادن به نظمِ نمادین انسـان تاریخی اسـت. اوجالان تفسـیری که می‌کند بر اسـاس تضـاد نخبگان و اشـراف با عامه مردم اسـت که وی حیوانات را نمادی از توده مردم کورد که همیشه با خیانت اشراف و الیگارشی مواجه شده‌اند که تفسیر قابل تاملی است و نمونه آن را از هارپاگ تا اینونو شاهد هستیم که گذار به نظم نمادین دیگری، همان نماد گذار از کوردیت به دیگری شدن است چون کورد اکنون نیز نمادی از سنت و عقب ماندگی تعریف گشته‌است که گذار از سـنت به مدرنیته، همان معنی می‌دهد که گذار از کورد به فارس و ترک. اما فراتر از تضاد نخبه و توده، بیـانگر تضـــاد تکثر بـدنهـا و ابـدانیـت کـه خوودا همـان بـدن‌کـامـل بود بـا نظم نمـادین انســـان کـه خـدایش روح مطلق می‌گردد و اطاعت از سلسله‌مراتب عمودی بر وفای توافق افقی غالب گشته‌است. شکل سیاسی بی وفایی انسانها به کوردها را در دوران مدرن نیز شاهد بودیم که بعد از تصرف استانبول و موصل و انقلاب ایران، انسانها به عهد خویش وفا نکردند و کوردها به جن و شیطان و کافر ملقب گشتند که بی وفای خویش را توجیه کنند.

همچنین، در داستان شاه‌ماران، پادشاه با کشتن وی و خوردن گوشت شاه‌ماران، قادر به ادامه حیات است که ندایی از اسطوره‌های ازلی ادیان است که یهوه و مردوک با کشتن لویاتان و تیامات و از بدن آنها را قادر به ساخت جهان مادی می‌شود. باری، در میان دادستانهای عامه مردم نیز، صـورت‌سـمبلیک مهری با دو ایده پردیس و پیمان، به طور ناخودآگاه حضوری زنده در میان ما دارد که متاسـفانه به سـوژه خودآگاه مدرن که عین عدم تولد سـوژه اسـت، اسـامی انتشـارات منتشـر کننده‌ی کتاب شـاه‌ماران را زرتشـت می‌نامیم که همان انسـانهایی اسـت که شاه‌ماران از ترس قتل و عام آنان به غاری در کوه پناه برده‌اند که نمادی از به زنجیر کشیدن ضحاک در غاری در کوه دماوند توسط فریدون و آستیاگ توسط کوروش است.

نماد دیگر شاه‌ماران که زبان آن سکوت و تنها سمبلیک نشان داده شده‌است این است که شاه‌ماران نیمه زن و نیمه مار است. در ادیسیوس نیز سیرنها که نمادی از غرایز حیوانی هستند با بدنی نیمه زن و نیمه حیوان نشان داده شده‌اند و ادیسیوس عقل مردانه باید بر آن تسلط یابد و اسیر وسوسه های آنان نگردد. مدوسای گیسو مار نیز سری چون زن با گیسوانی چون مار و بدنی از اژدها دارد که هردو شاه‌ماران و مدوسا در غاری تاریک در دنیای هادس زندگی می کنند. شـــاه‌ماران بیان می‌کند که زمانی ما با آدمها با هم زیســـت می‌کردیم که در پی بی وفایی آدمها ما به غار تاریک پناه بردیم. آدمها می توانند نمادی از زایش و ظهور عقل مردانه باشد و غار تاریک، نمادی از ناخودآگاه. نمادی از گذار از سیاست توافقی هگمتانه به سیاست عمودی و خداسالارانه ایرانی و عربی و زن سالاری یا برابری زن و مرد به مردسالاری است. در واقع زمان زندگی آنها با هم اشـــاره‌ایی نمادین به قبل از دوره‌ی محوری تاریخ اســـت یعنی زمانی قبل از ظهور ســـوژه عالم و قادر مطلق خدا و

عالم‌مثل که سعی در سرکوب و تسلط بر ناخودآگاه شهوت و امیال را داشت. ظهور تاریخ ظهور مدعیانه استقلال سوژه خودآگاه نیز می باشد. به همین دلیل جنبشهای کوردی /مهری در طول تاریخ به کافر و جن و صفات بد اخلاقی توصیف گشته‌اند. یعنی عصیان ناخودآگاه بر علیه خودآگاه که زن تمثیل ناخودآگاه است. این دلیلِ به چالش کشیدن خودآگاه مطلق، توسط فروید و نیچه است و به همین دلیل کوژوو پایان تاریخ را بازگشت به حیوانیت/ابدانیت نامید. شهرهای زیرزمینی کشف شده درکوردستان از دیرینکویه تا نوشی جان شاید گواهی بر واقعیت داستان شاه‌ماران باشد.

ایضا، باید اشاره کرد که وجود دادستانهای شاه‌ماران تنها جنبه نمادین ندارد بلکه نمادین شدن زندگی واقعی خودِ کوردها و اهمیت زن در میان کوردها را نشان می‌دهد. سنگی از ضحاک پیدا شده‌است که به شکل زن است و دیااکو می تواند به معنی دایه سخت گیر باشد. روایت سلسله ایی هرودت از شاهان ماد با کتیبه های آشور همخوانی ندارد بلکه طبق کتیبه ها، شاهان متساوی الحقوق و متکثری در میان مادها بوده است که لایورانی آن را City Lord تفسیر کرده‌است و پیربریان حاکمیت مادها را چیزی شبیه عقد با شاهکهای محلی دانسته است نه امپراتوری. به این معنی که چه بسا حاکمان، زن بوده‌اند نباید فراموش کنیم که با حمله مغولان برخی از حاکمانِ محلی که به دست مغولان سرنگون گشتند، زن بودند مانند حاکم رواندز. در دوران تسلط دولتهای مدرن و بوروکراسی مدرن است که خیلی از مظاهر سنت از بین رفته‌است تا چند دهه قبل در بسیاری از مناطق کوردستان، طایفه ها به اسم زن مشهور بودند. اهمیت زن را در مبارزات روژآوا می‌بینیم. در هه‌لپه‌رکی نیز معمولا سرچوپی را اگر دست زن باشد، از وی نمی‌گیرند اما به سرعت وی را از گاوانی بر می‌اندازند.

قبل از اینکه بحث را در اینجا به پایان برسانیم و مطلب بعدی را ادامه بدهم شایان ذکر است که هیچ فرهنگ و ایده ایی دست نخورد باقی نمی‌مانند آن هم در کوردستانی که فاقد حصارهای سیاسی در حفظ آن بوده است. فرهنگ پارادیس زاگرس در طول زمان متاثر از عرفان و زرتشت و اسلام و حتی مسیحیت و یهود و امروزه مدرنیته گردیده‌است که باید با راززدایی و اسطوره‌زدایی از آن به هسته مهری آن بازگشت که نمونه آن سهره وردی است مفاهیم و صورتها را یافته‌است اما تفسیر وی اسلامی و معنوی است که به دلیل ارتباط دین و زبان با سلطه‌ی قومی درخاورمیانه، رازردایی و یا اسطوره زدایی از مهریسم به معنی نفی تبادل فرهنگی و یا سنت‌زدایی نیست بلکه یافتن صورت‌نظری کوردیت در دل تاریخ و سنت از سویی، و نفی سلطه فرهنگی دیگریها از روی عتیقه های کوردی با باستان‌شناسی است که بدون آن امکانیت نفی سلطه سیاسی را نداریم.

مسئله دیگری که باید به آن پرداخت این است که مهر دو صورت کلی پردیسی و میثاقی دارد و فاقد تعیینهای جزئی و فردی متصلب است. مهر در ذات خویش هه‌لپه‌رکی است. هه‌لپه‌رکی رخداد و صورت کلی با پذیرش فردیتهای متفاوت است، وحدت در کثرت است «هزاران نقش بر لوح عدم زد». کسانی که در هه‌لپه رکی / ره‌شبه‌له‌ک شرکت می‌کنند ملتزم به دین و رسوم خاصی نیستند. افراد شرکت کننده در هه‌لپه‌رکی و حتی حلقه ذکر دراویش می توانند به هر مذهب و آیین و قوم و نژادی متعلق باشند و بعد از گسست اجماع هه‌لپه‌رکی می توانند به مسجد و کلیسا یا میخانه بروند و می‌توانند از آن آمده باشند. بنابراین، زمانی که از دونادون گشتن صورت مهر در هه‌لپه‌رکی سیاسی سخن می‌گویم به این معنی نیست که تمامی مردم شرکت کننده در این جنبشها غیرمتدین بوده‌اند. امکان دارد به هر مذهب دیگری تعلق داشته باشند چون مهر مذهبی متفاوت نیست بلکه ماورا تمامی مذهبها و پذیرش همه آنها در اجماعی افقی است. هه‌لپه‌رکی کلیتی است که مبنی بر رهایی درونیت افراد است. اگرچه هیچ اثر و روستای زرتشتی در کوردستان سراغ نداریم و اسلام نیز بیشتر در دو قرن اخیر به توده مردم راه یافت و بیشتر نخبگان بودند که آن را پذیرفتند اما مهر مذهبی برای زندگی که دارای قواعد اخلاقی و فقهی بوده‌باشد، نیست. مهر یک رخداد با دو مفهوم کلی است که حتی اگر افراد مشارکت کننده در جنبشی مهری مانند اناتولیه مسلمان یا مسیحی بوده‌اند، در شرکت در رخداد سیاسی آن به طور ناخودآگاه مهری به نفی مقیدات متافیزیکی /دینی(پردیس) و سیاسی(میثاق) پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد مفهوم ناخودآگاه جمعی یونگ مطابق درک فروید از ناخودآگاه فردی برای درک مسئله کارساز باشد. سوژه‌ی خودآگاه و اعمال هر فردی مطابق فلسفه فروید می تواند اخلاقی و عرفی و دینی باشد اما اصل تعیین کننده رفتار و گفتار وی ماورا ظاهر کلمات و رفتارها، ناخودآگاه لیبیدو است. به این معنی که ناخودآگاه کورد چیزی ماورا تعیینهای ظاهری مذاهب دارد که در رخداد هه‌لپه‌رکی سیاسی و یا فرهنگی با موجهای خویش، جزیره کوچگ خودآگاهی دینی و عرفی را می پوشاند. رخداد و هه‌لپه‌رکی به این معنی است که قبل از رخداد، نیستی است و تنها اجماع بر وزن اجتماع است که مهر را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند. اتفاقا سکون و ایجابیت به معنی نفی

هه‌لپه‌رکی و فرهنگ مرداب شـده و ایجابیت یافته آنتی مهر اسـت. از این رو آیینهای ایزدی و یاری که دچار غربت غرب سـیاسـی و اجتماعی گشته‌اند و در سکون قرار دارند تنها در صورت‌سمبلیک اجماع سیاسـی در جشـنها و جم خانه ها و یا صـورت های سـمبلیک سنگی و نقاشـی مهری هسـتند در غیر این صـورت به مذاهبی جایگیری شـده غیرمهری تبدیل گشـته‌اند که شـاید بتوان آن را نوعی فرقه یا تصوف نامید. این ناخوداگاه مهری را ایرانیها و عربها و ترکها فاقد آن هسـتند به همین دلیل در نوشـته هایی سـعی در یافتن و ارتباط خودآگاه روژآوا و ه.دپ در مهریسم داشتم. مذهب اسلام یا غیره می تواند به عنوان امر فردی و اعتقادی شخصـی در میان هر مهریسمی وجود داشته باشد و به مسجد و کلیسـا و خرابات نیز برود اما در گذار به عالم اجماع به طور خودآگاه یا ناخودآگاه کنار گذاشـته می‌شـود. وحدت در مهریسـم و در مهرزمین عین کثرت اسـت و ماهیت و اصـولی قبل از اجماع کثرتها با حفظ هویت خویش ندارد. در قدیم نیز صـورت‌سـمبلیک آن را در غارهای تاریک /مهرابه اجرا و صورت عینی را در هگمتانه /محل توافق تحقق داده و از لذات زندگی لذت برده و به هه‌لپه‌رکی پرداخته‌اند.

مرحله‌ی سوم: عینیت یافتن دوباره عینِ ذهنی شده:

از اخلاقی شدن سیاست به سیاسی شدن اخلاق

از جنبشهای اخیه و بابائیه در آناتولی تا تثبیت صفویان

در دوران بعد از حاکمیت عباسیان و تسلط مغولان که با تساهل نسبی مذهبی روبه رو هستیم، «خوددای سیاسی» کورد بار دیگر امکانیت سیاسی و اجتماعی در «مهرزمین» یافت که در مقابل «سیاست‌خدایی» عربی/فارسی و ترکی قد عَلَم کرد و تئوری و عمل به شکل پراکسیس در جنبش‌های اجتماعی آناتولی متجلی گردید. در این قرون، جنبش‌های قلندریه و سایر جنبش‌ها؛ چون حروفیه و یارسان و ایزدی و اخیه و باجیه و ابدالیه و بابائیه مندائی و نصیریه در کل کوردستان و آناتولی به اوج خود رسید که هرکدام با توجه به موقعیت جغرافیایی و فرهنگی دوران خویش، صورت‌بندی تازه ایی از آن کردند که گاها آغشته با تفکرات حاکم معنوی زمان نیز بود. آنچه در اینجا در پی‌پردازش آن هستیم؛ برآیند سیاسی مطالبی است که قبلا بیان‌کردیم. تحول مهریسم سیاسی به اخلاقی شدن از خرمدینان به فتویان و ظهور سیاسی دوباره آن در آناتولی با همان مهریسم اخلاقی که با وجود امکان سیاست عملی، تاملی در بازگشت سیاست به خوددا -که در امتناع سیاست بعد از خرمیان-، جنبه اخلاقی یافته بود، نشد که دوره مدرن نیز با وجود سیاست عملی هنوز التفاتی به گسست خوددا از سیاست و بازگشت دوباره سیاست به آن نشده‌است که با وجود درگیری عملی با سیاست و استفاده از مفاهیم سیاسی چون رئالیسم، منطق اخلاق و وفای به عهد اخلاقی، بر احزاب مدرن کوردی حاکم است که چون آناتولی با وجود امکانیت سیاسی، فاقد درک سیاسی از سیاست هستند و فقدان سیاسی بودن خویش را را با مفاهیم سیاسی رئالیسم و مدنیت توجیه می کنند. منطق راقم این سطور در این کار جمله مشهور مارکس و هگل است: اولی در بیان اینکه نقد دین مقدم بر هرگونه نقدی از جمله نقد سیاسی است و هگل که به درستی تبیین کرد که، تصور هر قوم از دولت و سیاست، ریشه در تصور از خدا دارد. امروزه نقدهای زیادی به احزاب کورد می‌شود غافل از آنکه احزاب کورد از فقدان چیزی رنج می برند که منتقدان خود التفاتی به فقدان آن نیافته‌اند. عدم درک منطق اخلاقی سیاست امروز حاکم بر هر چهار بخش کوردستان و سئوال بی‌پاسخ گذار صفویان از کورد ایزدی به شیعه‌ی ترکی، در پی درک این مسئله است که در ادامه قصد تحلیل آن را داریم که چیزی جز تحول صوری و دینی خوددا از سیاست به اخلاق و انحطاط آن در تصوف نیست که با وجود امکانیت سیاسی دوباره، تصور خوددا از سیاست دچار امتناع شده که همان فقدان درک سیاسی کورد از سیاست است.

ابن بطوطه که در این سالیان از آناتولی دیدار داشته است، همه اهالی شهر و روستا را «اخیه» که جمع برادران یا همان فتیان می‌نامد مردمانی مهربان، ضد ظلم و وفادار به عهد و پیمان می نامید. آنان از یک سو، از امرا و مردم بومی در مقابل هجوم ترکان دفاع می کردند از سوی دیگر، با اشتغال زایی و شهری‌کردن و استقبال از مهاجمان و مهاجران ترک و ترکمن، به آنان کمک می‌کردند. اخیان، چادرنشینان ترکمن را شهری و متمدن کردند و به تاسیس مدارس و کاروانسرا برای آنان پرداختند. ابن بطوطه بر عهد و پیمان برادری و مهر و محبت آنان تاکید ویژه ای داشته و آنان را اهل رقص و شادی نیز توصیف کرده‌است. بنا به توصیف وی و سایر محققان، جنبش‌های بابائیه و باجیان مولفه‌های مهری(پردیس/قرارداد)؛ نفی مقیدات دینی و معنوی مانند عدم اقامه نماز و روزه و استعمال مسکرات اگزیستانسیال شدن امیال بدن، و اهمیت وفا و تناسخ یعنی نفی صواب و عقاب اخروی را در این جنبش‌ها شاهد هستیم که جنبش‌های شهری غیرحکومتی بودند. گاهی نیز حاکمیتهای شهری داشتند مانند آنکار که یک سلطان اخی حکومت می کرد تا سلطان مراد اول عثمانی شهر را تسخیر می‌کند در ایران نیز اخیچق حکومت محلی داشت تا از جلایری شکست خورد. اصل و اساس همه این مذاهب مهریسم در شکل یزدیسم و یارسان بود که بعد تثبیت صوفی و عثمانی، یزدیسم به منطقه شنگال و یارسان به کرمانشاه محدود و مابقی لباس تصوف بر تن کردند گشت.

باید اضافه کنم که حاکمیتهای محلی آناتولی و کوردستان و آذربایجان قبل از هجوم سلجوقیان و مغولان در دست کوردان روادی و شدادی بود که گاه حاکمان نیز از زنان بودند مانند حاکم رواندز که به دست مغولان برافتاد. در آن زمان ایزدی و یارسان محدود به کرمانشاه و شنگال نبود بلکه جنبشی فرهنگی و اجتماعی کل کوردستان آن زمان بود که اکنون به دلیل ترکیزه/فارسیزه گشتن محدود گشته‌است و باید اعتراف کنیم که خود کوردها به این ترکیزه شدن کمک کردند به دلیل ظهور سیاسی مهر، بدون سیاسی کردن دوباره آن که بعد از خرمیان با فتویان اخلاقی گشته بود. استقبال و کمک به شهری کردن مهاجران ترک که، اکنون ترکان شهری و صاحب قدرت گشته و کوردها روستایی

و حاشیه. اولین دسته غزها نیز توسط وهسودان روادی اسکان داده شدند. جنبشهای ابدالیه و بابان و باجیان و اخیه که ریشه همه آنها به قول یاشار اجاق، قلندریه بود و قلندریه آشیانه تصوف مهر در دوران حاکمیت خلافت عباسی و دیوانسالاران پارسی بود. حتی جنبش صفویه نیز در اغاز جنبشی ایزدی و مهری بود که مانند تمامی جنبشهای دیگر، بعد کوردی و میترایی آن پوشانده شد و به ترک و شیعه تبدل یافتند. اکنون سئوال این است که چه ارتباطی مابین این جنبشها و ظهور عثمانی و صفوی است چرا مردمان و جنبشها، کورد و مهری بودند اما حاکمیت به دست ترکان صفوی افتاد و ایدوئولوژی حکومتی، سنی و شیعه شد که تکرار کهن الگوی دیرین است.

برای درک این مسئله به تحلیل سئوالی می پردازم که ابراهیم یونسی مطرح کرده‌است اگر چه پاسخ وی فاقد اهمیت است، اما پرسش مهمی را مطرح کرده‌است. وی این پرسش را مطرح کرد که چرا کاوه‌ها شورش کردند و فریدون‌ها به حکومت رسیدند؟ در دورانی که متافیزیک و نظم سلسله‌مراتبی سیاست حاکم بود، امکانیت تحقق نظم‌سیاسی کوردی /مهری تقریبا ناممکن می‌شود که با وجود اینکه جنبشهای برابری‌خواهانه و توده‌ای از آغاز کوردی بودند، مانند ابومسلم و صفوی و خرمدنیان و همکاری با دیلمیان، اما یا توسط دیگری، این جنبش‌ها مصادره می‌گشت مانند جنبش تودایی ابومسلم که توسط عباسیان مصادره و ابومسلم کشته‌شد. یا در گذار از سلبیت و نفی به ایجابیت-انتظام، از کوردیت و مهریت می گسست و به نظم‌سیاسی متافیزیکی تبدیل می‌شد مانند صفویان و ایوبیان که یکی به شیعی و ترکی و دیگری در خدمت نظم اسلامی /عربی بود و یا قبل از مرحله سیاست‌وضعی، سرکوب می‌گشت، نمونه آن از مزدکیان تا خرمدینان و یا در مرحله ماقبل سیاسی امارت و عشیره باقی می‌ماند که روادیان و بابان و احزاب امروز نمونه‌ی آن هستند. چرا که تجلی «عهد الست» مهری جنبی سلبی داشت و در عصر متافیزیک و تاریخ، امکانیت ایجابیت نداشت؛ به همین دلیل، با وجود تمامی شورشها و جنبشهای اجتماعی، یا به سطح سیاست و ایجابیت نمی رسید و یا مصادره و مبدل می‌گشت که در این تبدیل باید گذشته خویش را پنهان می‌کردند چرا که نظم‌سیاسی به مشروعیت متافیزیکی نیاز دارد و گذار از جنبش اجتماعی به نظم‌سیاسی همان، گذار از کوردیت به ایرانیت و ترکیت و عربیت همان. نمونه‌ی کامل آن جنبش صفویه که شیوخ کورد و ایزدی شنگالی بودند و فرهنگ آنان ایزدی و مهری بود که در قید شریعت و متافیزیک نبودند اما در دست‌یابی به قدرت به تشیع گراییده و حتی ترک گشتند.

در ایرانیت و عربیت با مذاهب زرتشت و اسلام، امکان مشروعیت سیاسی و تشکیل امپراتوری بدون مقبولیت مردمی هست اما نظم‌سیاسی کوردی انتزاع نظری نیافته‌است؛ به همین دلیل، در گذار از یک جنبش توده‌ایی به، نظمی سیاسی، از قوه به فعل، از ماده به صورت، چون غایتی از نظم‌سیاسی مهری چه در قالب اسطوره و چه دین و دانش صورت‌بندی نشده‌است، گذار از کوردیت به ایرانیت و عربیت می‌گردد که چرا که در آن اقوام و ادیان، اسطوره‌ها و روایت قوی مقدس بودن نظم‌سیاسی و شاه وجود دارد. این نمونه را نیز همین امروز شاهد هستیم که حزبهای روژهه‌لات نه برای نظمی کوردی بلکه در چهارچوب نظریه‌های دیگری یا حقوقی مبارزه می‌کنند و pkk که در گذار به امکانیت نظم سیاسی، اولا منکر کورد بودن جنبش می‌شود دوما با استفاده از تئوریهای پساتاسیس غربی و دموکراسی بدون درک وضعیت پیشاتاسیس کورد، ندای نفرین دولت را سر می‌دهد چرا که با وجود عمل کوردی این جنبشها فاقد نظریه و تئوری مناسب خویش هستند و کوردیت، به نظریه انتزاع نیافته است و ماده‌ی فاقد صورت است. به عبارت دیگر، فقدان تئوری و تصوری از نظم‌سیاسی در غایت اندیشه و عمل سیاسی، در قالب نخواستن آن با استراتژی فدرال و کنفدرال بی دولت بروز می‌یابد. در آیین مهری با وجود اینکه دولت کاملترین شکل تجلی سیاسی آن است، نظریه‌ایی از دولت /امپراتوری انتزاع نگشته‌است چرا که زمانی تجربه زیستن داشته است، تئوری از عمل جدا نبود که به نظریه انتزاع یابد و سپس در فقدان سیاست در سقف ویل آسمان صعود کرد که در صحنه شطرنج آنان جای برای شاه نبود که به نظریه‌پردازی آن بپردازند. مهریها در مرحله عصیان و جنبش که بر ضد نظم نابرابرای است همیشه پای ثابت میدان، اما در مرحله نظم و ایجابیت، از گردونه خارج گشته‌اند. در آیین مهری، و رسوب‌یافته‌ی آن در مخیله‌ی سیاسی کوردها، جایی برای امپراتوری و تجاوز و تصرف و غنیمت نیست و، خوددا در حد نظریه‌ی سیاسی و دولتی انتزاع نگشته و با سیاست آشتی نکرده‌است اگرچه انتزاع نیز یابد، تحقق عینی و عملی آن در عصر متافیزیک و استبدادهای متافیزیکی که امروز نیز در خاورمیانه حاکم است، مشکلها می‌افتد.

نظم قدیم کوردی، سیاست بود؛ نظریه‌ی سیاسی، در فقدان سیاست زایش می‌یابد. به این معنی که ابتدا نظم کوردی در بین‌النهرین و ایران حاکم بود و نظام‌های سیاسی اقوام مهاجم پارس و سامی، برای نفی نظم سیاسی کوردی و ایجاد نظم خودی، نیاز به مشروعیت‌زدایی از نظم سیاسی کوردی و مشروعیت بخشی به نظم سیاسی خودی نامقبول داشتند؛ به همین دلیل، تلاش و تکاپوی نظری برای طرح‌ریزی

آن در قالب اسطوره و دین و فلسفه، شکل می‌گیرد که اساسا این تلاشها برای مشروعیت‌زایی و مشروعیت‌زدایی، باعث ظهور اسطوره و دین و فلسفه گشت. همانطور که اشاره‌کردم، سوژه، فقدان هستی عینی است؛ کورد که صاحب هستی عینی سیاست بوده‌است، نیازی به اندیشیدن به سیاست نداشته‌است اما دیگریها که فاقد هستی عینی سیاست بودند، برای پی‌ریزی آن که فاقد مقبولیت مردمی برای نظمی توافقی نیز بودند، به آن اندیشیدند و سیاست را به نظریه چه در قالب دین و اسطوره و چه فلسفه، انتزاع کردند و شورشهای کوردی در مقابل نظم‌های سلطه‌ی دیگری، همچنان در قالب پراکسیس و عمل و با سکوت نظر، گسست و بازتولید می‌شد. در زوال پراکسیس نیز، صحنه‌ی شطرنج آنان بدون شاه بود به همین دلیل، سیاست و مفاهیم سیاسی چون قرارداد و وفای به عهد و دوستی اقوام، جنبه‌ی فرهنگی و اخلاقی یافت که در جنبشهای آناتولی و سیاست معاصر، با همان دیدگاه اخلاقی، وارد سیاست عملی شدند.

شورشهایی چون نقشبندیه و بابایه در آستانه عصر مدرن با همان صور سمبلیک، و حتی جنبش شیخ عبیدالله‌نهری که اگرچه ندای کوردستان مستقل در مقابل شرق و غرب ایرانی و ترکی را سَر می‌دهد اما فاقد هرگونه تعیین و ماهیتی است، نشان از درک نکردن منطق دنیای مدرن و عدم تحول صور سمبلیک به مفاهیم عقلانی و سیاسی است که همسان عدم تحول صورت‌سمبلیک در ادبیات است که حتی برعکس مسیر مخالف مدرنیته را پیمود. اگر صفویه نیز از مهریسم گسست نمی‌کردند، شاید امکانیت تاسیس امپراتوری را نداشتند چون مهریسم به اخلاق‌اجتماعی محدود و در عصر خداسالاریها امکان تحقق دولت مهری با قرارداداجتماعی سخت در تصور می گنجید. مهریسم در صور سمبلیک خویش تحولی به مفاهیم مدرن و سیاسی نیافت به همین دلیل کورد در گذار به دنیای مدرن، فاقد مفاهیم سیاسی بود که فقدان مفاهیم سیاسی در عین سیاست عملی به جنبشهای دولت نخواهی چون کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم در چهارچوب دولت ایرانی منجر شد که همان سیاسی شدن شخصیت مم در نخواستن زین است.

دلیل دیگر این است که بار بسیار منفی و شیطانی در ادیان و اساطیر نسبت به کورد وجود داشته‌است که در عصر حاکمیت خداسالاری، ادعای اقتدار سیاسی آنان با مشکل مواجه می‌شد که این بار منفی ادیان امروزه با ایدوئولوژیها در قالب ترک کوهی و سنتی و تجزیه‌طلب بازتولید گشته‌است. این مسئله حتی در مورد اشخاص نیز صحیح می باشد. بروبین‌سن، به کوردهایی صاحب نام و صاحب قلمی می‌پردازد که در دوران اسلامی به خاطر ادبیات منفی که در باره کوردها وجود داشته است، هم خود منکر کورد بودن خویش می شدند و یا اصراری بر آن نداشتند و هم مورخان از معرفی کوردیت آنان تساهل به خرج می‌دادند حتی امروزه نیز مدعی مبارزه برای کوردستان نیستند.

البته در دوران متافیزیک تاریخی، امکانیت صورت‌بندی کردن این نظم، کار سختی بود چون تاریخ، یک خطای ماندگار و هژمون یافته‌بود. کورد به دلیل همین جنبشهای مهری که در قبل از اسلام، به اهریمن و بی خرد ملقب بود در دوران اسلام به جن و زندیق و قرمطی که روایتی از پیامبر را نیز تکرار کرده‌اند که کورد به اتفاق نرسد. کوردی که با چنین القابی مزین گردیده است و ارائه دهندگان این القاب، هژمونی فرهنگی و سیاسی داشته‌اند، چگونه می‌توانسته است درمیان این فرهنگها و مردمان، نظم‌سیاسی خود را ایجاد کند که تمامی محرمات متافیزیکی و ساختار اجتماعی/طبقاتی را مانند خرمیان تخته کرده‌است. به همین دلیل، یا در حد نظم ماقبل سیاسی مانده‌است چون امارتها و قبایل و یا در گذار از نظم امارت به نظم دولت/امپراتوری، از کورد گسسته است چون ایوبیان و صفویان. حتی امروزه نیز که عصر پست مدرن و تکثر و اسلام به ترور و حشت و ظلم مشهور گشته‌است این کوردهای ایزدی و یارسان هستند که باید تقیه کنند و مراعات اسلام و مسلمانان کنند نه برعکس چرا که این مذاهب ادعای انحصار حق و حقیقت را با خدای مطلق خویش داشته‌اند اما کوردهای فاقد پیامبر و دین، فاقد چنین حقانیت و مشروعیتی هستند و به جای قضاوت بر کرسی اتهام نشسته‌اند حتی در قضیه‌ی حمله داعش به باشور و کوبانی، بسیاری از مسلمانان عرب، از ته دل با آن همراه بودند.

اشاره‌کردم که فقدان صورت‌بندی از نظم‌سیاسی کورد؛ اینکه در عصر لشکرکشیها و امپراتوریها، کورد مهری امکانیتی برای نظم‌سیاسی ندارد چرا که مهر برخلاف اسلام و زرتشت، آیین فتح و ساختار طبقاتی و غنیمت و قتل نیست بلکه برعکس آیین جنگ دفاعی و برابری و مشروعیت توافقی است که هر دو نظم باشور(اشرافیت تازه حزبی/عشیرتی) و روژآوا نیز با تمامی کاستیهای آنان تنها جنگ آنان دفاع خارجی و بر اساس توافق داخلی است که با وجود فروپاشی حاکمیتهای مرکزی جز به مناطق کوردی که جنبه دفاع و بازپس گیری دارد، و یا دفع داعش، به جای دیگری دست‌اندازی نکردند.

در آناتولی نیزچنین است ساکنن کورد و مهری که به کمک و اشتغال‌زایی و شهری کردن ترکان مهاجر می‌پردازند، اما ترکان در پی کسب قدرت و جهانگشایی با امپراتوری عثمانی، با سرکوب و نابودی آنان، پاسخ وفای آنان را با بی‌وفایی می‌دهند که کل دادستانهای کوردی از جمله شاه‌ماران و بالی و بارام، حول بی وفایی آدمیان می چرخد که باعث پناه‌بردن ماران به غارهای زیرزمینی گشته‌است که می تواند پناه بردن به لاک پر رمز و راز تصوف و دوری از عالم سیاست باشد. برای مثال سلطان مراد اول خود از اخییان بود که بعد از قدرت انکارا را از آنان ستانده و به سرکوب آنان نیز می‌پردازد. اکنون نیز مورخان ترک در بررسی جنبشهای آناتولی، سعی در کتمان نقش کوردها دارند حتی تا دهه های اخیر کسی از کورد و شنگالی بودن شیخ صفی اطلاعی نداشت و برای اولین بار کسروی آن را هویدا ساخت که نقشه ترکیزه کردن آذربایجانِ ترکیه را نقش برآب کند و در ایرانیت هضم کند. متاسفانه روایت غیر کوردی در باره کورد حاکم است که مفاهیم دینی اهریمن و شیطانی و ضد تمدن با روایت تاریخی مورخان ترک و عرب و فارس مکمل، و کوردها را نه تنها فاقد ریشه‌ی تاریخی و فرهنگی معرفی می کنند بلکه خود را صاحب تاریخ و فرهنگِ جنبشهای کوردی کرده‌اند. با مصادره فرهنگ و تاریخ آنان، از سویی، کوردها را خلع سلاح فرهنگی و تاریخی می‌کنند و از سوی دیگر، خود را صاحب تمدن و فرهنگ جلوه می‌دهند که سیاست(ایران فرهنگی و پان ترکیسم) و تاریخ‌نگاری آنان به تکمیل یکدیگر می پردازد و کورد از خویش بریده، به اثبات وجود خویش به عنوان بخشی از آنان و به تبرئه خویش از اتهامها، بدون درکی از زیربنای فیزیک‌سیاسی تقابل‌های دوگانه متافیزیکی ، برای وارونه کردن تقابل‌های دوگانه در گذار از ابژه /متهم به سوژه /قاضی است. برای این‌کار، کوردیت باید به ایده و نظریه انتزاع یابد و برای انجام آن از یک سو، باید کورد به طور مستقل به عنوان یک مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ سیاسی و فرهنگی مستقل خویش، ابژه و موضوع تحقیق قرار بگیرد و از سوی دیگر، دیگرانی که تاکنون کورد ابژه‌ی ادیان و اساطیر و تحقیقات آنها بوده‌است، به ابژه‌ی تحقیقات و اندیشیدن کورد تبدیل شوند، تا کورد به سوژه انتزاع یابد چون سوژه، بدون ابژه امکان ظهور ندارد.

به اصل مطلب برگردیم که جنبشهای دو سوی آناتولی که کورد و مهری بودند با کسب قدرت یکی به عثمانی و دیگری به صفوی نه تنها از مهر پردیس /قرارداد گسستند بلکه از کورد چون هویت نیز گسستند به دلیل اخلاقی کردن سیاست که ناشی از تحول روح عینی به روح اخلاقی در جنبشهای اخلاقی غیرسیاسی، فتویان و عیاران و قلندریه بود. روح عینی ذهنی شده در بازگشت دوباره به عینیت، التفاتی به اخلاقی شدن خوددای سیاست نیافته بود و با همان منطق اخلاقی وفا و عهد و پیمان که در دوران سیاست، جنبه قرارداد سیاسی را داشت، به سیاست عملی روی آوردند که در فقدان ذهنیت سیاسی به ابزار بسیج سیاسی دیگران تبدیل شدند. به عبارت دیگر، ذهنیتِ عینی شده‌ی جنبشهای آناتولی، بدون درک تحولی بود که در ذهنیت به دلیل فقدان امکانات سخن و سیاست بوجود آمده بود، تحولی که به مفاهیم سیاسی عهد و پیمان و پردیس، معنایی اخلاقی و فردی تزریق شده بود. نمونه‌ی آن در دوران خیلی نزدیک قضیه موصل و رقه بود که در دوران دفاع و آزادسازی کوردها نقش مهمی داشتند اما حاکمیت بعدی فاقد خون و صورت کوردی گشت چرا که قربانی دادن پیشمرگه در پای امر متعال دیگری بر اساس باور کوردها به وفای به عهد و اخلاقی دیدن سیاست بود که پایینتر در بحث سیاست مدرن به تفصیل به آن می پردازم.

بعد از حاکمیت و تفوق صفوی شیعی در ایران و عثمانی سنی، کوردیت مهری در مضیقه قرار گرفته و امکانیتی برای پراکسیس نداشت که برای بار دیگر تئوری از عمل گسست و جنبشهای اجتماعی لباس طریقت های قادری و نقشبندی و بکتاشی و یا علوی بر تن خود کردند و ایزدی و یارسان به مناطقی محدود گشتند. فرهنگ به دور از سیاست به حوزه فولکلوریک و ادبیات و تصوف لانه کرد و سیاست گسسته از فرهنگ در دام امارت و عشیره باقی ماند که مرحله دوم مهم امارت گرایی از یک سو و ذهنی شدن دوباره هه‌لپه‌رکی یا همان شکاف فرهنگ و سیاست آغاز گردید که اگر فرهنگ مهری در ادبیات این دوره تجلی داشت ،ارتباط آن با نظم امارتها بیرونی بود نه درونی و به شکل پراکسیس. این دوره تداوم داشت تا ناسیونالسم مدرن ظهور کرد. در واقع سیاست یا عینیت با گسست از ذهنیت پدیدار شد که با عینیت یافتن ذهنیت تفاوت دارد چرا که ذهنیت که پایینتر به آن می‌پردازم در سیر درونی خویش به جای تکامل به صورت سمبلیک، مسیر زوال-صعود را به روح مطلق پیممود و کرمول شد که، با کرولی بیرونی ناشی از برخورد با مدرنیته و ظهور دولتهای مدرن دیگری، باعث گسست عالم بیرون از عالم درون یا همان تضاد سنت و مدرنیته گشت که می توان آن را تحت عنوان دوران گذار تبیین کرد که همچنان در آن دوران می زییم.

مرحله چهارم و دوران دوم ذهنی شدن هەلپەرکی:

دوران زوال و انحطاط :

در پدیدارشناسی خوددا در تاریخ یا «دونادون» شدن «هەلپەرکی»، دریافتیم که امکانیت آن هم به امر بیرونی/کرول و هم درونی/کرمول بستگی داشت همانطور که تشکیل و ظهور آن نیز به قدرت و زوال دیگری بستگی داشت. اجرای «هەلپەرکی» از گوتی تا ماد به مرحله تثبیت و «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و عینی یافت. از گئوماته تا خرمدینان اگرچه «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و به شکل سیاسی بود اما به مرحله تثبیت نرسید. بعد از خرمدینان که امکانیت نظم‌سیاسی و سامان سخن نبود، «هەلپەرکی» بدون «سەرچوپی» در جنبشها و فرهنگهای اجتماعی و اخلاقی تجلی یافت تا فروپاشی عباسیان و زوال مغولان. در این دوره که جنبه فرهنگی «هەلپەرکی» درگسست از سیاست در صحنه شطرنج قلندریه و فتوت و تصوف بدون شاه عصیان کرد، سیاست کوردی بدون فرهنگ در قالب امارتهای روادی و شدادی انتظام یافت. در دوره مغولان تا پایان قدرت آنان که با تساهل مذهبی روبه رو هستیم، امکان توافق دوباره فرهنگ و سیاست یا تئوری و عمل فراهم گشت که با جنبشهای آناتولی و آذربایجان یارسان و ایزدی و قلندریه، در قالب بابان ها و اخیه ظهور سیاسی و اجتماعی یافت. اما این توافق دوباره فرهنگ و سیاست زمانی شکل گرفت که فرهنگ به دلیل گسستی که از سیاست داشته بود و جنبه اجتماعی و اخلاقی به خود گرفته‌بود با وجود امکانیت سیاسی دوباره با همان درک اخلاقی از میثاق یا بدون سە رچوپی به «هەلپەرکی» پرداخت که نه تنها به مرحله سیاست نرسید بلکه به تثبیت سیاست دیگری و تضعیف و نیستی خویش کمک کرد. با تثبیت سیاست عثمانی و صفوی و در معرض تهدید قرار گرفتن و فقدان امکانیت سیاسی، «هەلپەرکی» به ذکر دراویش تبدیل که همان لباس تصوف بر تن فرهنگ مهری در قالب قادریه و نقشبندی و بکتاشیه شد که ایزدی به شنگال و یارسان به دالاهو، آنهم در لفافه تشیع محدود شد. در عقب نشینی فرهنگ از سیاست و لانه کردن در تصوف و ادبیات، مرحله دوم سیاست ناسیاسی و تاریخ بی تاریخ ایلات و امارتهای بابان و اردلان آغاز گشت. مرحله سوم که از سویی، تولد ناسیونالیسم مدرن از درون فرهنگ مهری عرفانی شده در آشیانه تصوف و تکایا بود و از سوی دیگر، بازتولیدِ امارتها/عشایر گسسته از فرهنگ بود، بازهم التفاتی نه به تحول عرفانی فرهنگ شد و نه به گسست فرهنگ از سیاست. به عبارتی با ورد عملی به دنیای سیاست، متوجه سیاست‌زدایی نشدند که جنبشهای سیاسی ناسیاسی صد سال اخیر را تشکیل داد که به جای تامل در سیاست و گذار از اخلاق به سیاست، به توجیه و تئوریسازی همان منطق سیاستِ اخلاقی در قالب نظریه‌های حقوقی کنفدرالیسم بی دولت و ایران فدرال پرداختند. در واقع سیاستهای احزاب مدرن کوردی برخلاف ظاهر مدرن آن، در ادامه کهن الگوی گسست سیاست از فرهنگ چون دوره شدادیان و روادیان یا بابان و اردلان است که تفاوت آن در نهاد حزبی و منطق بیرونی دنیای مدرن و استفاده از مفاهیم مدرن است. سیاست‌زدایی و اخلاقی کردن سیاست که اولین بار با فتیان و تصوف بعد از شکست خرمیان شکل گرفت که در قالب صحنه شطرنج رندان بدون شاه آن را توصیف کردیم، در دوره انحطاط در قالب شخصیت مم بازتولید گشت که با پشت کردن به دولت زین، هضم در خدای دیگری شد که قلم به دستان مدرن، سیاسی شدن شخصیت مم هستند. در مرحله هەلپەرکی عینی، اشاره‌کردم که هەلپەرکی، کاملترین تجلی هنری خوددا و دولت کاملترین شکل عینی تجلی خودداست که فراموشی خوددا روی دیگر سکه مرگ گورد به خاطر گسست از صف هەلپەرکی است که به آن بازخواهم گشت.

دوران تثبیت حاکمیت عثمانی و صفوی و شکست جنبشهای آناتولی تا ظهور دوران مدرن و شبه مدرن با قیام شیخ عبیدالله را می توان به دوران ماقبل گذار و انحطاط نزدیک دو تا سه قرن سکوت سیاست در نظر گرفت. اگر دوران بعد از سرنگونی خلافت عباسیان، بویژه پس از زوال تیموریان، تا ظهور صفویان و تثبیت خلافت عثمانی، دوران گسترش مهریسم و دونادونهای متکثر صورت‌سمبلیک در جامه های متفاوت زبان و ادبیات و مذهب و در نهایت عینیت یافتن آن در جنبشهای سیاس آناتولی است، دوران ظهور و تثبیت صفویان تا قیام شیخ عبیدالله را می توان دوران سکوت سیاست و ذهنی شدن دوباره هەلپەرکی عنوان کرد که برخلاف دوران قبل، سیمرغ هەلپەرکی در زبان و ادبیات کوردی، آشیانه می‌کند اما برخلاف دوران قدیم ذهنی شدن، در فقدان تفکرات انتزاعی و فلسفی، بعد از مراحل اولیه سیر زوال و انحطاط را می پیماید.

این دوره در حدود قرن شانزدهم تا نوزدهم را در بر می‌گیرد. یعنی از دورانی که صفویان از سویی، از هویت کوردی /مهری خویش گسسته و با دعوت علما عرب، به تثبیت شیعی گری فقهی و هویت زبانی ترکی در مقابل تصوف مهری /کوردی پرداختند. اگر برخورد اولیه صفویه با بر ضد تسنن و تصوف، به عنوان مکان تسنن بود؛ به تدریج در زمان شاه طهماسب با دعوت علمای شیعه، مبارزه با تصوف در راس قرار گرفت و با شاه عباس مبارزه با صوفیان و تخریب کانون‌های تجمع آنان آغاز گردید حتی مراقد طریقت قادریه در بغداد ویران گشتند. گذار صفویه از کثرت گرایی تصوف /کوردیت به شیعیت و مقابله با تصوف، همسان گذار به امپراتوری و انحصار قدرت بود که مفهوم مرشد کامل با توجه به امکان وجود مرشدهای دیگر، امکانیت انحصار همسان با قدرت را نداشت به همین دلیل به تدریج شاه عباس پادشاه نامیده شد و گرایشات از یک سو، به تشیع به عنون منبع شرعی قدرت و از سوی دیگر، به اساطیر شاه‌پرستی، و برساختن اسطوره‌های پیوند حسین و دختر یزدگرد رواج یافت. این مطلب در پیوند با مطالبی که قبلا ذکر کردم، مهم است چرا که در اندیشه مهریسمِ تصوف گردیده، مبانی مشروعیت امپراتوری خداسالارانه پردازش نشده است و گرایش به انحصار قدرت و یکتاسالاری همان است و گسست از مهریت /کوردیت همان. در زمان شاه صفی، نزاع فقها و صوفیان وارد عرصه نظر شد و با شاه عباس دوم علما شیعه در دربار قدرت و نفوذ فراوانی یافتند از جمله این اشخاص «کرکی» است که از مخالفان سرشناس تصوف بود در این دوره بود که شیخ علی بن محمد بن حسن کتاب السهم المارقه من الرد علی الصوفیه را در این دوره نوشت. در زمان شاه سلیمان و سلطان حسین، علما شیعه به کلی قدرت را در ید گرفته و باعث زوال تصوف /مهریسم صفویان گشتند. علمایی چون مجلسی که به کلی باعث گسست صفویه از تصوف به شریعیت و شیعیگری شدند که، در جلد ۵۲ بحارالنوار تاکید ویژه ایی بر حدیت جعفرالصادق در جنی خواندن کوردها«الاکراد من الجنی» دارد. این گسست تا حدی است که مجلسی منکر صوفی بودن پدر خویش می‌شود و شیخ الاسلام ملا محمد طاهر قمی مدتی روابط خویش را با فیض کاشانی به خاطر اتهام صوفی بودن وی، قطع می‌کند و کتاب تحفه الخبار را در نقد صوفیان نوشت و تصوف را برخاسته از تسنن دانست. قطعا تصوف در اینجا به عنوان آشیانه کوردیت /مهریسم مدنظر است که با فروپاشی خلافت عباسیان و حکومتهای شرقی /ایرانی که مظهر دفاع از شریعت بودند، چون آتشی زیرخاکستر امکان شعله‌ور شدن دوباره در قالب تصوف را یافت. تصوف مذهب عامه‌ی مردم بود در مقابل مذهب قوم /طبقات مسلطه که مذهب شریعت داشتند. در واقع فرهنگی شدن جنبشهای توده‌ایی چون مزدکیه و خرمیه بود که در آناتولی قبل از تثبیت صفویان، دوباره به ایفای نقش سیاسی پرداختند.

القاب تشیع جنبشهای آناتولی را بعدا برساختند در آنزمان اتفاقا این سنی‌گری بود که رواج داشت که با جنبشهای معتقد به دونادون حلولیت ضدیت تام داشت نه تشیع. حتی درایران نیز مذهب حاکم، اهل سنت بود نه تشیع، گذار صفویه به تشیع به تدریج با گسترش حروفیه و بویژه بعدا برای مرزبندی خویش در مقابل عثمانی و ازبکی سنی و کسب مشروعیت برای قدرت سیاسی بود. شاه اسماعیل، به «اسماعیل ختایی» ملقب بود. ختایی شکل همان خوددایی یا خودی است. بنونیست خدا را واژه‌ایی مادی به معنی خودی یعنی خودتوانا می‌داند که امروزه هنوز کوردهای کرمانجی به خدا می گویند «خودی» و ختایی همان خوددای است یعنی خوددا یا خودتوانا، شاهی است که با توافق مخلوق می‌گردد مانند مفهوم شابگ. تحول از مهفوم خوددا به معنی اجماع خودها به خدای خالق متعال، همسان تحول از نظم سیاسی توافقی به نظم سیاسی الگیارشیک است که در دوران اسلامی، نماد تحول از مرحله‌ی جنبش و نفی به مرحله‌ی تثبیت و نظم است چرا که خوددا، به سطح نظریه‌ی سیاسی انتزاع نیافته‌بود.

در باره ظهور و تثبیت صفویان و تحول در ایدوئولوژی آنان از تصوف: پارسان /ایزدی به شیعیسم و ایرانیت و ترکیت، ایرانیها و ترکها تحقیقات زیادی انجام داده‌اند اما تاکنون از زاویه عقل کوردی تحلیل نشده است. ایرانیها آن را احیای وحدت ملی ایرانی با تشیع در مقابل خلافت دنیای اسلام و، ترکان، آن را در ادامه سلسله‌های حاکم ترک در نظر می گیرند اما این تحلیلها بیشتر ایدوئولوژی است نه تحلیل علمی و تاریخ. ظهور صفویان در آناتولی که مرحله عینیت یافتن دوباره ذهنیت /خوددا بود تا گسست آنان از مهریسم و کوردیسم به شیعیسم و ترکیسم، گرایش همزمان مهرزمین از سنی به شیعی، برخوردهای آن با تصوف و بویژه قادریه و محدود شدن قادریه، اما همزمان میانه بودن آن در میان سنی‌های شرق ایرانی /ازبکی و غرب ترکی /عثمانی، زوال جنبشهای سیاسی آناتولی و پنهان شدن در لاک تصوف، از پرسشهای مهمی است که فعلا امکانات لازم را برای پاسخگویی به آنان را نداریم؛ حداقل من(نگارنده) توانایی علمی لازم را برای اینکار ندارم. اما ظهور و تثبیت صفویه که تثبیت آن به معنی زوال مهریسم بود، یادآور کهن الگویی است که اکنون نیز در قالبی متفاوت درگیر آن هستیم:

از سـویی، ما را به پرسـش مطرح شـده در عدم تحول مفاهیم اخلاقی به سـیاسـی پرتاب می‌کند که هرگونه گذاری از نظم قبیله/شـهری به امپراتوری، گسـست از نظم کوردی به دیگری می‌شود که نمونه دیگر آن ایوبیان است یا در حد همان نظم محدود شدادی و روادی باقی می ماند که امروزه نیز هرگونه گذاری از عالم سنت به مدرنیته، گذار از کوردیت به دیگریت می‌شود یا کورد بودن همان سنتی بودن باقی می ماند که نشان می‌دهد نه در عالم قدیم و در قالب اندیشه سیاسی قدیم، مهریت با مفاهیم سیاسی و مشروعیت امپراتوری آشتی کرده‌است و نه در عالم تجدد، کوردیت توانسته است، تحولی در صورتهای سمبلیک به مفاهیم سیاسی ایجاد کند که هرگونه گذار، یا گسست از کوردیت است یا باقی ماندن در نظم طبیعی قبیله که امروز احزاب، همان قبایل و امارتها هستند که، هرگونه تلاشی برای گذار از آن، چون صـفویه، گذار از کوردیت می‌شـود؛ مانند حزب کمونیسـت ایران و کنفدرالیسـم بی دولت کوردی و فدرالیسـم ایرانی که حاوی هردو بعد گذار و ماندن اسـت؛ گذار از کوردیت اسـت چون خواهان اصـلاح و تعمیر خانه خدایان ایرانی و ترکی با مفاهیم دموکراسـی ایرانی و فدرال و کنفدرال اسـت و از سـویی،بقا اسـت که با مفاهیم خودمختاری و فدرالیسـم سـعی در حفظ بقا خویش در چهارچوب دیگری دارد که به نوعی بازگشـت به نظم امارت-امپراتوری در قالب ایده‌های مدرن است با این تفاوت که در قدیم تنها روابط سیاسـی و ازدواجی باعث تحکیم روابط می شد و هویت امارتها حفظ می گردید مانند شعرای بابان و اردلان، حتی در گسستِ صفویه از کوردیسم به شیعیسم/شرقیسم، کورد به غرب-تسنن متمایل شـد اما امروزه، به نفی کامل هویت کوردی نیز منجر می‌گردد و بقای مادی قبیله/حزب سـر از فنای فرهنگی در می آورد چرا که ملیتهای ایرانی و ایرانی بودن، نفی کامل هویت کوردی اسـت. به این معنی، که تا قبل از ظهور مدرنیته و سـوژه‌ی معلق و برسـاخته کوردایه‌تی مدرن، هویت کوردی به شـکل سـمبلیک و آیینی بهتر قادر به حفاظت خویش و تعادل میانه بودن در مقابل شـرق و غرب هویتی و سـیاسـی بود اما امروزه نه آن هویت سمبلیک باقی مانده‌است و نه به عقلانیت گذار شده‌است که هویت کوردی در مقابل شرق و غرب حفظ شود برعکس، در قالب روشنفکری، ممِوار به نفی هویت کوردی و کوردستان می پردازند. ما از سنت، صورت سمبلیک، بریده‌ایم اما به صورت‌معقول مدرن نیز دست نیافته‌ایم، نه سنتی هستیم و نه مدرن.

از سوی دیگر، تثبیت و قدرت عثمانی دوران سلیمان قانونی که با سرکوب جنبشهای مهری آناتولی ، از سویی،یارسان و ایزدی به مناطقی محدود و از سوی دیگر مهریسم در دوباره جامه تصوف را از بکتاشیه تا نقشبندیه بر تن می‌کند. سلاطین عثمانی با توجه به پوشیدن خرقه تصوف توسط جنبشهای مهری که از آغاز تصوف با اهل سنت تعریف گشته بود، روابط بهتری با طریقتها و طبیعتا امارتها در مقابله سیاسی با صـفویه داشـتند که تعمیر تکیه شـیخ عبدالقادر در بغداد توسـط سـلیمان قانونی که صـفویه آن را ویران کرده بودند، نمونه آن اسـت. شـیوخ قادریه نیز از سـلاطین عثمانی در مقابل صـفوی و حتی بعدا افشـاریه دفاع کرده‌اند که نمونه‌ی آن امتناع شـیخ حسـن گله‌زرده از پیوسـتن به نادرشـاه و حمایت وی از سـلاطین عثمانی بود. کوردسـتان/جبالی که مهد جنبشـهای قرمطی و خوارج و خرمیه که به تدریج بسـیاری از آنان ظاهری شیعه‌ی صوفیان را پذیرفته بودند، چرا با شیعی گشتن صفویان، به تسنن گرایش یافتند؟ در مقابل دو قطب قدرت پس از سرکوبهای اولیه شدید عثمانی و صفوی در کوردستان، عقب نشینی ایزدی و یارسان و پناه بردن به لاک تصوف به ظاهر سنی، گسست از صفویان بیشتر گشـت و میانه کوردسـتان/حبال محدودتر گشـت که محدود شـدن طریقت قادریه نمادی از محدود شـدن کوردسـتان نیز بود که با ظهور نقشـبندیه، قادریه نیز قدرت و گسـترش خویش را از دسـت داد که پایینتر به آن باز می‌گردم. اما ارتباط طریقتهای صـوفی چون قادریه و بکتاشی و بعدا نقشبندیه با یارسان و ایزدی و علوی، محدود شدن قادریه و سپس جایگزینی با نقشبندیه، روابط تصوف با امارتهای کوردی و دو قطب قدرت شـرق و غرب، پرسـشـهای بی پاسـخ مهمی اسـت که طبق معمول راقم این سـطور قادر به پاسـخگویی به آنان نمی باشـم و متاسفانه در کوردستان کنونی، ژورنالها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند که علاقه و طاقتی برای چنین پرسشهای سنگینی ندارند.

در هر صورت با تثبیت صفوی و عثمانی، دوره دوم ذهنی شدن که در امتناع سیاست، زبان خانه هستی می‌شود و سکوت سیاست به زبان ادبیات تبدیل میشـود، مصادف است با ظهور ادبیات کوردی در سه مکتب کرمانجی و گوران/هورامی و سـورانی که در اوایل قرن هفدهم که زبان کوردی در مدارس جایگزین زبان عربی و فارسـی می‌شـود. زمان تولد-مرگ برخی از شـعرا چون حریری و ملای جزیری هیچگاه بر من معلوم نشـد و زمان باباطاهر نیز از قرن سـوم هجری تا پنجم سـیال اسـت، حداقل مطمئن هسـتیم که باباطاهر -و احتمالا حریری- مربوط به دوره زمانی که در اینجا مدنظر است، قرار نمی‌گیرد و بیشتر مربوط به دوره اول ذهنی شدن است اما با توجه به منطق زبان کوردی، همه آنها را به شـکل یک مجموعه بررسـی خواهم کرد. تمرکز به سـیر زوال پس از احمد خانی اسـت و نه به همه شـاعران. بیشـتر تمرکز بر منطق تحول

شـعر و ادبیات کوردی به عنوان آشـیانه هبوط خوددا و سـیر صـعود آن به خدا را بررسـی می کنم که عین زوال آن اسـت که فردوس جایگزین پردیس می‌شـود و شـخصـیت «مم» نماد این تحول اسـت. این دوران تقریبا بعد از تثبیت صـفویان شـروع و در قرن هفدهم به با خانی به اوج خویش می‌رسد و پس از آن به تدریج سیر زوال خویش را می پیماید تا جایی که در مقابل منطق و زبان علم و سیاست مدرن، چیزی در چنته برای بروز ندارد. این دوران سـکوت که دو قرن به طول می انجامد با ظهور دو مکتب طریقت و رقابتهای آنان صـورت خویش را می‌یابد که بعد از بررسـی سـیر ادبیات به طور خلاصـه نیز به ظهور دو طریقت قادریه و نقشـبندی با توجه به صـورت کلی کورد در مقابل شـرق و غرب و برزخ ایجاد شده بین سنت و مدرنیته می پردازم و رویکردهای دوران گذار را بررسی می‌کنم.

هەلپەرکەی ذهنی ادبی؛ از پردیس تا فردوس

ادبیات کوردی: از باباطاهر تا حاجی قادر کویی و محوی

با ادبیات کوردی، پروسه‌ی ذهنی شدن عینیت هەلپەرکی کاملتر و حتی با زبان کوردی نیز آشنا می‌گردد. سیمرغ هەلپەرکی بعد از شکست خرمیان و جنبشهای دیگر، چون دیگر ملموس نیوده و عینیتی حاظر نیست، نشانه‌ها و سمبلهای آن مانند عهد و قرارداد، پردیس و...، چون مرغهای در جستجوی سیمرغ، در آشیانه های متفاوتی از تصوف و فلسفه و مذهب اتراق می‌کنند تا زبان کوردی خانه هستی آن می‌گردد. هنگامی که از ادبیات کوردی بحث به میان می آید؛ منظور نه بخش شفاهی آن که، در ده های اخیر به شکل مکتوب در آمده است مانند دادستان «شاه‌ماران» و «بالی و بارام» بلکه ادبیات مکتوب: از باباسرهنگ و باباطاهر تا خانی و نالی و از مولوی تا سالم و قادر کویی است که هرکدام چه به شکل پراکنده و چه منظم، دفترهایی در قالب های متفاوت سروده اند. در میان کوردها، این تنها ادبیات است که به زبان کوردی سرایش یافته‌است مابقی فیلسوفان و مورخانی مانند دو سهروردی و ابن اثیر و ...به زبان عربی و گاها فارسی نوشته اند که البته بسیاری از ادیبان و تکست های ادبی متعلق به «مهرزمین» و ساکنان آن است که از زبان فارسی و عربی برای سرایش استفاده کرده‌اند حافظ و سهروردی و نظامی گنجوی از این دسته‌اند.

اگر چه تکستهای قدیمیتری از زبان کوردی تا اوایل هجوم اعراب به کوردستان یافت شده است، اما آغاز ادبیات کوردی به قرون سوم در اشعار باباسرهنگ تا قرون پنجم با خاندان حسنویه و اشعار رندانه باباطاهر و ملای جزیری است که بعدا در مکتبهای گوران دالاهو و کرمانجی باکور و هورامی اردلان و سورانی بابان به اوج خویش می‌رسد. با وجود آثار زبان کوردی در قدیم، آغاز واقعی زبان کوردی در مدارس کلاسیک به قرن هفدهم می‌رسد. اگرچه از قرون سوم از باباطاهر و باباسرهنگ تا ملا باتبی در قرن پانزدهم که مولود نامه هایی به زبان کوردی سرایید، می توان سراغ آن را گرفت اما قرن هفدهم اوج تکامل این ادبیات است. یکی از مهمترین تکستهای زبان کوردی در قرن هفدهم کتاب دستور زبانِ علی ترماکسی است که - به قول لیزنبرگ- دهه‌ها قبل از گارزونی ۱۷۸۷ و قبل از آشنایی با علوم مدرن مستشرقان نوشته شده‌است که اولین نسخه کپی آن در ۱۸۵۷ توسط ملا محمود بایزدی تهیه شد. شخصیتهایی چون فەقی تەیران و حریری و ملای جزیری و از مهمترین این اشخاص احمد خانی است که نه تنها شاهکار مم و زین را سرود بلکه به نوعی فرهنگ لغت عربی به کوردی« Nubihara picukan» را نیز تهیه کرد که ادبیات کوردی شاخه‌ی کرمانجی با اشخاصی چون یونس کهالقاتینی«Khalaqatini» و ملا محمود بایزدی و.. تداوم یافت که با مکتب هورامی اردلان : مردوخی، بیسارانی، کوماسی و خانای قبادی و در نهایت مولوی و سورانی بابان: با نالی و محوی و قادر کویی و رضا طالبانی تداوم یافت.

در این دوره که همزمان است با گسترش تصوف و یا ذهنی شدن دوباره عینیت بعد از شکست جنبشهای آناتولی، باعث محدود شدن یارسان و ایزدی و دونادونی جنبشهای آناتولی در تصوف قادری و بویژه نقشبندیه، با زبان کوردی که برخلاف مرحله اول تصوف که با زبان عربی و فارسی بود، آشیانه سیمرغ صورت‌سمبلیک گردید. به عبارت دیگر، در این دوره است که زبان کوردی خانه هستی بدن‌کامل می‌گردد و صورت‌سمبلیک و زبان کوردی با هم به یگانگی می رسند. با ظهور مدرنیته که قادر کویی زبان بیان آن در تضاد با عالم سنت است، اگرچه شعر و ادبیات کوردی پایان نمی‌یابد اما با وجود زایش زبان تازه‌ی مدرن و ورود عملی به دنیای مدرن، دیگر ادبیات نقش خود را به عنوان حامل سنت از دست می‌دهد و بی توجه به منطق واقعیت، نمی توان زبان شعر را بیانگر تحول روحی و سیاسی کورد دانست در این دوره است که از سویی، طنز با رضا طالبانی وارد شعر می‌شود و از سوی دیگر، در برهوت متافیزیک نُقم/هضم می‌شود که در هردو صورت، فاقد صورت کلی هەلپەرکی است.

مهریسم، با دو مفهوم پردیس و قرارداد، دونادونهای متکثر و متفاوتی داشته است. در واقع زندگی فرهنگی و سیاسی و زبانی کورد را نمی توان از مهر جداساخت و همیشه حتی اگر به طو رناخودآگاه باشد، کورد با مهر یا صورت آن هەلپەرکی زیسته است. گاهی خوددا به شکل تجربه زنده و زیسته مانند هەلپەرکی نمودار می‌شود و گاهی در شکل حافظه سمبلیک مانند مذاهب امروزی کوردی از یارسان تا ایزدی و

علوی که سمبلهای آن از گاوکشی گرفته تا تقدیس شیطان و مار همچنان باقی مانده‌است و گاهی در قالب جنبشهای سیاسی و پراکتیکی که از خرمیان تا آناتولی و روژآوا که با درک پروسه تاریخی روح عینی، قادر به تفسیر صورتهای متثکر آن هستیم. در واقع تاریخ، واسطه آشتی فرهنگ با سیاست است و تنها با درک تاریخ - نه ذکر رویداد-، قادر به دریافتی از گسست ذهنیت از عینیت یا جدایی فرهنگ از سیاست هستیم.

ادبیات، به نوعی تلفیق زبان و سمبل یا خودآگاه و ناخودآگاه است که دونادونهای متعدد و متکثری از هه‌لپه‌رکی را در آن می بینیم که گاهی معشوق در قالب فردی زولف سلما و حبیبه و فاطمه و گاهی بعد پردیسی آن در قالب رندی و میخانه و خرابات برجسته می‌گردد و گاهی بعد میثاق آن و گاهی نیز هر دو به محاق می روند و تنها مفاهیم سمبلیک آن با معنای فردی و معنوی روایت می‌گردد. گاهی شعر در امتناع پراکسیس و سخن، بهترین تجلی صورت خوددا می‌گردد. اگر سیر این ادبیات را از باباطاهر شروع و به مکتب بابان پیگیری کنیم؛ به چند تحول ملتفت می شویم. برای مثال در باباطاهر این جنبه پردیسی و عصیان مهر است که برجسته است اما در خانی جنبه قراردادی و سیاسی آن که در ادبیات سالم و نالی جنبه فردی و انحطاط آن و با مولوی در تقدیر و مرگ به نیستی انتزاع می‌رسد تا در سالم و محوی، خدا، جایگزین خوددا می‌گردد که به جای پذیرش تراژدی با رقص دیونیزوسی، حکمت خدا جایگزین آن می‌گردد و صعود کورد نیز به فردوس با فراموشی پردیس با میثاق شروع می‌گردد. در واقع کورد در این عصر که مدرنیته نیز وارد می‌گردد و امکانات مفهومی را برای اندیشیدن به صورت‌سمبلیک مهری فراهم می‌کند، مسیر برعکسی را می پیماید وعهد و میثاق عهدالست با خوددای خویش را فراموش می‌کند و به خدای متافیزیکی پناه می برد و دچار نیهیلیسم منعفلی می‌گردد که هر از گاهی عمل خروشان عصیان، وی را از نیستی به عالم هستی بر می گرداند. در واقع در پروسه برخورد با مدرنیته و منطق دنیای تازه، در فقدان زبان ومفاهیم مناسب برای درک و انحلال آن در خویش، همانند کاری که ابن سینا و سهروردی انجام دادند، به کلی به آن پشت کرده و مسیر متفاوتی از منطق دنیای بیرون، در گذار به متافیزیک می پیماید که منطق دنیای بیرون تهی از مفاهیم و سمبلهای آن، در بیرون آن به مسیر خویش ادامه می‌دهد.

اگر **باباطاهر** را به دقت مطالعه کنیم متوجه می شویم که بسیاری از مفاهیم و سازه های معنایی که حافظ بکار برده است قبل از وی توسط باباطاهر استفاده و سروده شده است. مفاهیمی مانند رندی و قلندری و مشروعیت گناه در تقابل با زاهدی. باباطاهر در حدود قرن سوم هجری به دوره ایی تعلق دارد که هه‌لپه‌رکی از دونادونی سیاست با شکست خرمدینان گسست و در جامه تصوف و شعر دونادونی تازه یافت.

مو ئان ره نده م که نامه م بی قه له نده ر / نه خوون دیره م نه موون دیره م ن له نگه ر

چو روز آید بگرده م گیردی گیتی / چو شه و ئایه د به خشتی وا نه هه م سه

همچنین به مفاهیمی در مایه های عقل سرخ یا شکستن بنیاد تضاد مطلق خیر و شر و در حین تضاد با همدیگر بودن مهری را می توان در آن یافت:

دلی عاشق به سانی چووب ته ربی / سه ری سووجه، سه ری خووناب ریجه. یعنی مانند داری که یک سر آن آتش و می سوزد و طرف دیگر آن خیش و آب بیرون می‌دهد. همچنین اشعاری که در حافظ نیز بسیار به آن بر می‌خوریم اشاره به گناه ابوالبشر و توجیه گناه و نفی فرشتگی انسان:

مو ئان ره نده م که که عیسیان پیشه دیره م / به ده ستی جام و به ده ستی شیشه دیره م.

ته گه ر تو بی گوناهی ره و مه له شو / مو ئه ز حه وا و ئاده م ریشه دیره م:

به این معنی که من رندم و عصیان شغل من است و اگر گناه نمی کنی فرشته شو من گناه می کنم که از جدم آدم و حوا به من رسیده است. ناله های شاعران کورد که سرگردان مطلق و یا صورت‌سمبلیک مهر هستند هر از چندگاهی از این شاخه به آن شاخ پریده و ماده های متفاوتی را به عنوان ظرف دونادون گشتن مهر بر می گزینند اما به وصال معشوق نمی رسند:

به نه وشه ی جوکه ناران هه فته یه بی/ئلاله ی کوهساران هه فته یه بی و... . یعنی شاعر زمانی که صورت یار مهری را که یار در میان ادبیات کوردی منظور خوددا اســت، در ماده طبیعیت و گاهی صــورت زولف یار می جوید اما نمی‌یابد. در کل اگر از مفهوم یار و عهد بگذریم در باباطاهر خبری از جنبه میاقی مهر نیست و بیشتر جنبه پردیسی و می و گناه و رندی آن دونادون گشته‌است که طبیعی است چون او پیری گسیخته از عالم اجتماع و سیاست بود. این بعد پردیسی و تضاد رندی و زاهدی و اهمیت دادن به خرابات و می را به شکل بهتری در اشعار **ملای جزیری** نیز شاهد هستیم:

ئه وه ل کو یار دامه یه ک زه رر ه یه ک عینایه ت/ قسمه ت مه خه مر و جامه، د ده فته را هیدایه ت.

گناه و زوهد و تاعات هه لناگرت خه رابات....... ئه توار عیشق و مه ستی ئه سرار بوتپه رستی... .

ادبیات کوردی که در باباطاهر جنبه پردیس آن نمایان است و این جنبه پردیسـی و عصـیان برعلیه محرمات و تقدیس خرابات و میخانه را نیز در ملای جزیری می بینیم که البته با جزیری اتفاق دیگری که می افتد؛ یار در قالب فردی «ســلما» در ماده شــخص دونادون می‌گردد. در باباطاهر یار، گاها در طبیعت که خود شـاعر از آن راضــی نیســت و چه دریا و چه کوه قادر به بازتاب نیســتند، می نامد. اما در ملای جزیری، صورت‌سمبلیک یار، در ماده شخص سلما تبلور می‌یابد که این شخصی سازی با بیسارانی که «فاطمه» معشوق ومطلق وی است، به تکامل می‌رسد. یعنی هنوز خوددا با ماده واقعی خویش یعنی سیاست و اجماع هه‌لپه‌رکی آشتی نکرده‌است. این پروسه در حدود ۵ قرن به طول می انجامد که در این دوران باید ادبیات یارســتان را نیز برشــمرد که اگرچه مفهوم قراردادی مهر«یاران به قه ول یاران مه و ره ســتگار» و کوردستان«مه کوشم په ی ایینی کوردان» بسیار برجسته می‌گردد اما بازهم جنبه دونادونی فردی و اخلاق فردی و شخصـی دارد نه اجماع سیاسی که قبلا به آن پرداختم.

با **احمد خانی** است که یار با سیاست و مفهوم قراردادی آن نمایان می‌گردد که البته به قیمت فراموشی بعد پردیسی آن. صورت‌سمبلیک یار در باباطاهر و ملای جزیری تعینهایی دارد اما بدون شکل کلی و حتی فاقد ماده سیاست و اجتماع است، در خانی یار صورت کلی خویش را در ماده سیاست باز می‌یابد اما بی تعیین که همان فقدان پردیسی آن است. به عبارتی وحدت بدون کثرت است:

گه ر دی هه بووا مه ئیتتیفاقه ک / فیکرا بکر مه ئینقیاده ک.

روم و عه ره ب و عه جه م تمامی/ هه میان ژ مه را دکر غولامی.

ته کمیل دکر مه دین و ده وله ت / ته حسیل دکر مه عیلم وحیکمه ت.

احمد خانی اولین کسی است که در عالم نظر و ادبیات، صورت مهری یار را با سیاست و دولت، آنهم دولت/پادشاهی کوردی آشتی می‌دهد و روح سرگردانی که در باباطاهر و جزیری و بیسارانی جنبه طبیعی و فردی به خود گرفته‌بود را به سرمنزل اصلی خویش باز میگرداند اما این بازگشت یار به عالم اتفاق و توافق بدون تعیین پردیسی آن است. «اتفاق»ی که خانی به کار می برد دارای دو معنی است: از یک سو اتفاق، به حرکتی گفته می‌شود که رخداد است مانند ماده شتر نابینایی که محکم پا به زمین می کوبد مانند هه‌لپه‌رکی اما از سوی دیگر «اتفاق»، بر وزن «وفق» به معنی قرارداد و توافق است یعنی خانی که به فکرِ اتحاد کورد است، همان واژه توافق را نیز بکار می برد. وی قبل از ارائه راه‌حل توافق به طرح مسئله می پردازد که، دلیل بدبختی و زیر سلطه بودن کورد، توسط عرب و ترک و فارس چیست که، آن را نه نتیجه اخلاق بد و یا ترسو بودن کورد که، از شیر و داد«شیر هیممه ت و داد» آنان نیز می سراید، نیست بلکه به دو دلیل: از سویی،نفاق و اختلاف می‌داند که به اجماع دست نمی‌یابند و از سوی دیگر «بخت». این مسئله مهم است که اگر مفهوم پادشاهیِ خانی را به آن اضافه کنیم و زمان خانی را در نظر بگیریم که قبل از ظهور مدرنیته و انقلاب فرانسه بود، مفهوم بخت، خانی را به فلسفه کلاسیک پیوند می‌دهد یعنی از سویی، اختلاف و نفاق را دلیل بخت بد کورد می‌داند و از سوی دیگر، این توافق، نه تنها به اراده بلکه به یاری بخت نیز نیاز دارد دیگر بخت چون بانویی نیست که به اسیر بی باکان در آید چون کوردها بی باک هستند. این مطلب مهم است چرا که بخت نیروی خارج از اختیار و عاملی بیرونی است که می توان مفهومی که مدنظر این نوشتار یعنی کرول است، را از آن استنباط کرد.

مهمتر اینکه خانی، همچون هگل، و تا حدی ابن خلدون که، دولت را بنیاد دین و فلسفه و هنر می داند، دلیل عقب ماندگی علمی و فرهنگی کورد را به نبود دولت/شاهی نسبت می‌دهد. این مسئله ی مهمی است که خانی به آن پرداخته است که اقوام صاحب دولت نیز صاحب فرهنگ و هنر و فلسفه نیز می‌گردند و بی دولتی به معنی بی فرهنگی نیز می‌باشد که امروز هنوز درآستانه درک خانی نیز قرار نگرفته ایم.

مم و زین خانی را نه می توان با تراژدی مدرن شکسپیر مقایسه کرد نه تراژدی کلاسیک سوفکلس. چرا که مم نه مانند هملت به گفتگو و پرسش از بودن و نبودن می‌رسد و نه به عمل چون ادیپ. مم از سوی به امتناع عمل و دنیای ماقبل سیاست بر می‌گردد و از سوی دیگر به امتناع نظر و دیالوگ تا جایی که چنان در عشق الهی در نرسیدن به عشق زمینی خویش جذب شده‌است قادر به تشخیص زین دردیدار با وی نمی‌گردد. جایگزینی عشق الهی با عشق زمینی و بازگشت به تاریکی و امتناع عمل و نظر، ندایی از تحول منفی صورت خوددا (پردیس/قرارداد) به صورت خدای دانست که در ادامه به آن می‌رسیم. در واقع هرچقدر خانی خودآگاه، منادی احیا و سیاستِ توافق است، خانی اگزیستانسیال شده در مم و زین، فیلسوف طرح شکاف و زوال و امتناع سیاست است(ر.ج مقاله مم و زین خانی).

احمدخانی، دلیل فلاکت کورد را از سویی، بخت و از سوی دیگر نبود اتفاق داخلی در نظر می‌گیرد. بخت همان مفهومی است که راقم این سطور تحت عنوان کرول بودن در نظر گرفته‌ام و نفاق داخلی همان کرمول بودن است. شخصیت مم در مم و زین خانی، نماد کامل از همکاری دو آفت بیرونی یعنی بخت/کرول و درونی نفاق/کرمول است که با استفاده از آن می توان بسیاری از تحولات فرهنگی و سیاسی بعدی کورد را تفسیر کرد. خانی ساختار و شخصیت را سمبلیک در قالب تمثیل، به ما داده است تنها لازم است که از آن مفهوم بسازیم. «مم»، ابتدا توسط بخت از بیرون کرول می‌گردد که با تداوم کرول بودن ناشی از بخت، به کرمول بودن نیز می‌رسد و بخت بیرونی در عدم اتفاق با زین، را درونی می‌کند. به این معنی که دلیل زندانی شدن مم به خاطر خواستن زین و دست نکشیدن از خواسته‌اش در پیوستن به زین بود اما با تداوم کرولی بیرونی و محرومیت از زین، محرومیت بیرونی از زین، به نخواستن درونی تبدیل می‌شود و تقدیر به اراده تحول می‌یابد که نمونه‌ی آن را امروزه شاهد هستیم که جنبش‌های اولیه کورد خواهان کوردستان مستقلی بودند که با محرومیت بیرونی کرول-بخت، آن را درونی کرده و اکنون با افتخار از عشق الهی ایرانی و مدنی ندای نخواستن دولت کوردی را فریاد می زنند. در واقع شخصیت مم و منحنی تحول وی از کرول شدن به کرمول شدن، منحنی بسیاری از تحولات قدیم و جدید کوردی است که می تواند ما را در فهم و درک مفهومی مسئله کورد یاری برساند. این در مورد پروسه‌ی ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی نیز صادق است که ابتدا به دلیل اینکه سامان سخن و سیاست نیست، درونیت می‌یابد و مفاهیم پردیس و قرارداد به شکل سمبلیک و شعر و فلسفه با زبان تمثیل بیان می‌گردد اما در تداوم بخت/کرولی بیرونی، به تدریج به کرمولی وزوال درونی می‌رسد. مانند تحول تصوف در قدیم که به آن پرداختم و ادبیات که در ادامه به آن می پردازم که به تدریج خدا جایگزین خوددا در ادبیات و تصوف می‌گردد. در یک کلمه، خانی نه عارف است اگرچه عرفان و تصوف را تحلیل کرده‌است و نه ادیب و شاعر بلکه فراتر از همه آنها، وی یک فیلسوف است و ظاهر فراخوانی به اتحاد ناشی از فیلسوف شکاف بودن وی است،. فیلسوفی که چون سهروردی، زبان تمثیل و چون حافظ زبان شعر را برای بیان صورت‌سمبلیک برگزید.

سیری که از باباطاهر تا خانی برای یافتن یار پیموده شده‌است را می توان نوعی تکامل از صورت پردیسی مهر به صورت قراردادی آن که البته در هردو به شکل ناقص بود، دانست که، متاسفانه بعد از خانی که ذکر دلایل آن خارج از حوصله این مقال است به جای تکامل آن، با زوال روبه رو هستیم که صورت یار در نالی و سالم که به زولف یار و «مه مک» امثال حبیبه «پیم ده لین مه حبووبه خیل و قیچه مه یلی شه ر ده کا/ خیل و قیچه یا ترازووی نازی نه ختی سر ده کا» محدود می‌گردد که اگرچه گاها سمبلها و مفاهیم مهری در آن «هورقلیا» می‌کند اما فغان شاعر از دوری یار در ماده فردی است در حالی که صورت کلی هه‌لپه‌رکی نه در تقابل با فرد و نفی فردگرایی بلکه اجماع فردهاست که اگرچه نالی و سالم صورت کلی هه‌لپه‌رکی را با برجسته ساختن فرد فراموش کردند، خانی با اهمیت دادن به صورت کلی، فرد را نادیده گرفت که نه فرد تنها قادر به هه‌لپه‌رکی است و نه هه‌لپه‌رکی ایی تنها با «سه رچوپی» و بدون افراد قابل تصور است. فقدان صورت کلی را بازهم به شکل فغان غربت نالی و سالم برای دیار سرچنار و سلیمانیه و نه کوردستان می بینیم که اگر به شهر و امرای کوردی نیز می‌پردازندمانند فغان سالم از ترکان، بخاطر نابودی بابان، بدون میانجی تصویر کلی «کورد» است در حالی که چند قرن قبل در اشعار بزرگان یاری چون باباسرهنگ ما با مفهوم کلی کورد و کوردستان بر می خوریم. اما نباید از نظر دور داشت که اگرچه از نظر سمبلیک پردیسی از شعرای قبل از خانی عقب مانده تر بود، اما از نظر بار شعری و اینکه صورت یار جنبه زمینی و جغرافیایی به خود می‌گیرد نه طبیعت کلی، بازهم پیشرفته تر

است. در این دوره، مسئله رنج و شر برجسته می‌گردد، که پردیس و میخانه قادر به حل مسئله نیست چون این شعرا با مسائل تراژیک واقعی زوال امارت های کوردی سروکار داشته‌اند که بخت/کرولی بیرونی در زوال امارتها، به کرمولی دورنی در زوال صورت‌سمبلیک می انجامد. نه مانند باباطاهر و ملای جزیری به دور از سـیاسـت به پردیس و میخانه و گناه پرداختند و نه مانند خانی با سـیاسـت کوردی چون کُل درگیر بودند. نیست شدن هستی‌عینی در این دوران در پروسه‌ی ذهنی شدن، به برساختن ذهنی و تمثیلی آن و انتزاع به کل در ذهن نینجامید بلکه نیستی بیرونی، چون مم به نیستی درونی نیز سرایت کرد که به جای تصور سازی از هستيي که نیست گشته‌است، نیستی تا عمق ذهن و روح نیز سرایت می‌کند و تقدیر یا بخت/کرول، درونیت می‌یابد. مهمتر اینکه در خودآگاهی به زوال ذهنی شدن در تصوف، انتقاد به آن نه از زاویه گسترش و شکوفایی غنچه آن است و نه از نگاه بیرونی کارکرد اجتماعی چون قادر کویی بلکه از زاویه متافیزیک شریعت انتقاد صورت می پذیرد.

برای مثال: اشعار **نالی** در نقد تصوف و شیوخ از زاویه متافیزیک شریعت اسلام است:

نالی که ویقاری نیه بیباکه له خه لقی / سوفی که سلووکیکی هه یه عوجب و ریاییه.

فلاکت‌بار اینکه نقد نالی به خاطر شباهت ذکر دراویش با ره شبه لکه/ هه‌لپه‌رکی و از زاویه شریعت است که نه تنها گسست وی از مهر/قرارداد را کامل بلکه از مهر/پردیس نیز می گسلد:

بنواره وشکه سوفی و رقسی به هه له له / دیسان له به حری وه شکی هه وادا که وته پی مه له

ئه م ئه رزه مه زرعه ی عه مه له گولخه نی ئه مه ل / هه ندی بووه به مه سجید و هه ندی بو مه زبه ل

شیخم چه گه رمه حه لقی زیکرت به ره شبه له ک / حالی ئه مانه خو به جه نا بت موحه ووه له

انتقاد از تصوف و شیوخ در میان سایرین نیز چون بیکه س و ناری و قانع تداوم می‌یابد برای مثال ناری:

ته ریقه ته ی قادری که ی زیدهی ئه حکامی شه ریعه ت بوو؟ / خودا دیوانه رووره ش کا که جاری دا به دنیادا

متوجه می شـویم نمونه این انتقادها به تدریج زیاد می‌شـود که یا از زاویه مال پرسـتی اسـت و یا شـریعت اما معیار انتقاد نه رندی(مهرپردیس) است و نه اجتماعی(مهر قرارداد). این شاعران درکی از تصوف به عنوان خراباتی که ماران برای پنهان شدن به آن پناه برده‌اند نداشته‌اند که با نقد/تخریب دیوارهای آن ماران را نجات دهند بلکه دیوارهای خرابات را بر روی ماران پناهنده ویران کردند؛ قفس و سـیمرغ را با هم نابود کردند. نقد آنان از زاویه سازمان خارجی جامعه بود نه فرهنگ که هسته آن را شکوفا کنند. بنابراین نقدهای این دوره از تصوف و شیخ نه در ادامه حافظ/باباتاهیر است نه مدرن چون کویی. با اینکه عملا وارد دنیای مدرن گشته‌اند.

سالم و نالی عملا وارد دنیای عملی سیاست که تدریجا مدرنیته نیز در آن تاثیر می گذاشته، شده بودند اما متاسفانه حتی درک سنتی خانی را نیز از آن نیافه اند و اینجاست که مسئله رنج و شر برجسته می گرد اما درک فردی است و راهکار متافیزیکی«خه میری خاکی من ئه وو ه ل به بارانی فه ره ج نه کرا/ جوانی و پیری و تفلیم سه را سه ر جوملە گی غم بوو» و پناه بردن به تقدیر و آفرینش، نه سیاست و جامعه که، این زوال در مولوی به اوج خویش می‌رسد که، نه سیاست و اتفاق چون خانی، یا مستی و گناه چون باباطاهر، بلکه تقدیر اهمیت می‌یابد. در خانی که همراه با بخت، اراده و توافق مطرح است، نقد اجتماعی را نیز به دنبال دارد اما با **مولوی**، در تقدیر

«چه رخ هه ر ئه و چه رخه ن تائاوه رد و به رد / ده س ئه و ده ست نگین تا خاته م ئاوه رد»،

تنها می توان انتظار انفعال را داشت. یعنی در اوج درگیری با مدرنیته، تفکر و شعر از تاریخ و مدرنیته می گسلد:

«نازانی که سه رمه شقی مه یخواران /پاشماوه ی به جیما وه ی رابوردووی یارانه»

یاران از حالت اکتیوی خارج و مسـئله مرگ آنان اهمیت می‌یابد: «ئازیر دیاره ن کوچی دواییمه ن...» یعنی با وجود مفاهیم مهری چون«شـه وان خه لوته ن دوس خه وه ردان...» که گاهی لقب شـای سـوسـه ن خاله ن دارد و اهمیت میخانه و می، اما در برخورد با مسـائل اجتماعی و سیاسی، انفعال و تقدیر ومرگ برجسته می‌گردد که ادبیات و زبان سمبلیک کورد از صورت‌سمبلیک مهری پردیس/قرارداد گسست که، تغییر صورت هه‌لپه‌رکی به ذکر دراویش می تواند نمادی از آن باشد.

اگر تراژدی دوری یار در باباطاهر و ملای جزیری با پردیس دیونیزوســی پذیرفته و در نالی به زولف و مه مکی یار جنبه عاشــقانه دارد در **مولوی** به عزای مرگ و حزن تبدیل می‌شود

«شوورای عاشورا دیسان به زمش به ست/ محرم ئاما محرم شی نه ده ست.

رو حوسه ین ئاسا فه ردا که رو بو/ داخو سه ر جهکو لاشه م چه کو بو»

با نالی که، مدرنیته و علم مرزهای متافیزیک را در هم می شکست، نه تنها این«سنت عزیر» درکی از این تحول نیافت بلکه تحول درونی آن از باباطاهر تا خانی، به تدریج زوال و، متافیزیک حزن و تراژدی مرگ جایگزین آن گشــت. حزن و تراژدی در باباطاهر و حافظ و ســهروردی نیز مسئله است اما یا پذیرش پردیسی می‌یابد و یا روی دیگر چهره زندگی در بازگشت به دوگانگی مهر می‌گردد اما در این دوران، از جنبه بیرونی وسـیاسـی خارج گشـته و جنبه وجودشـناسـی به خود می‌یابد که به جای پذیرش پردیســی یا دفع قراردادی، انفعال و تقدیر و انتظار مرگ پاسخگوی آن می‌شود. سنت با پشت کردن به دنیا و منطق جدید، به پستوی روح و عرفان عقب نشینی کرد و التفاتی به دنیای جدید نیافت. در واقع مولوی و قبل از وی تا حدودی نالی که اگرچه اوج ادبیات و صـناعات ادبی کورد هسـتند، حکم «مم» احمد خانی را دارند که عشـق و اندوه الهی را جایگزین دست‌یابی به دولت زین کردند. در همین دوران مولوی و بعد از آن است که با شکست امارتها، شیوخ به سیاستمداران قوم تبدیل می‌شـوند اما روح قوم با گسـسـت از سـیاسـت، در پسـتوی تکایا، تراژدی مرگ و دوری یار را متافیزیکی می‌کند که موج ناپایدار دنیا امکانیت ثبات و ارزش درگیر شـدن را ندارد که به موجهای ناپایدار جنبشـهای سـیاسـی دنیای بیرون می انجامد چرا که در مقابل تقدیر، باید تسـلیم و منفعل بود که جنبه بیرونی تحول درونی ادبیات، در عالم سـیاسـت تکرار می‌شـود که تقدیر/بختِ دسـت نیابی به یار دولت، جنبه تئوریک سـیاسـی در قالب نظریه‌های رئالیسـتی عدم دولت‌خواهی به خود می‌گیرد. در واقع رئالیسـم حاکم موجود بر احزاب و تئورسـینهای آنان، عینیت/سـیاسـت یافته همان تقدیر ادبیات عرفانی مولوی اسـت. در فلسـفه خانی، بخت وجود دارد که با توافق و اراده به جنگ آن و یا سـعی در تعادل با آن را دارد اما در اشـعار عرفانی امثال مولوی، بخت/تقدیر درونی می‌گردد و با انتظار مرگ باید آن را پذیرفت نه با رقصـی دیونیزوسـی چون باباطاهر و حافظ و نه با اراده و سـیاسـت چون خانی بلکه چون مم درونی می‌گردد و از واقعیت به حقیقت تبدیل می‌گردد. این پروسـه درونی ادبیات را به عینه در عالم سـیاسـت مشـاهده می‌کنیم که در تقدیر/کرولی بیرونی در دسـت نیافتن به دولت/اسـتقلال، به جای راهکار قرارداد/توافقی آن، به درونی کردن آن در قالب تقدیر/رئالیســم پرداختند که گذار از آن کفرناســیاســی بودن اســت چرا که ناسیاست در قالب نظریه سیاسی، به شریعت تبدیل شده‌است و تئورسینهای ما(ژورنالیستها) در قالب نظریه‌های رئالیسم و منطق و مدنیت، سیاسی/مدرن گشتن شخصیت مم می شوند.

به عبارتی شـیوخ، زمانی عملا وارد دنیای سـیاسـت می‌گردند که ادبیات عرفانی از سـیاسـت گسـسـت و شـیوخ با منطق عرفان گسـسـته از مهر(پردیس/قرارداد) با همان ذهنیت متافیزیکی عرفان و درک عرفانی تراژدی مرگ، وارد سیاست تراژیک واقعی می‌گردند که منطق سیاست کوردی را با پارادوکســهای مواجه ســاخت که اکنون نیز درگیر آن هســتیم و هنوز التفاتی به آن نیافته ایم. این پارادوکس که پایینتر به آن بازخواهم گشت، پارادوکس عمل تراژیکی است که در پی شکستن کل و رستم وار به مبارزه می رود با نظر و ذهنیتی است که مولاناوار تسلیم همان کلی است که عملا درگیر مبارزه با آن است. همزمان با مولوی، شـاعران دیگری چون ملای جباری که یار با طبیعت همزاد می‌شـود و در سه ی یاقو و کوردی، یار دوباره با عشـق و میخانه در تضـاد با زاهدی مطرح می‌گردد بدون هیچ التفاتی به هردوی صـورت و واقعیت تازه‌ی منطق دنیا، سروکار داریم تا به حاجی قادر کویی می‌رسیم.

بعد از جنبشــهای آناتولی که به نوعی با پراکســیس کوردی مواجه هســتیم و نظر و عمل در هم تنیده می شــوند. نظری که بعد از خرمیان از عمل گســســته بود و در تصــوف قلندریه از باباطاهر و یارســان تا ملای جزیری لانه کرده‌بود در دوره بعد از ســلجوقیان تا برآمدن عثمانیان و صفویان، سیمرغِ نظرِ گسسته از عمل، دوباره به میدان سیاست باز می‌گردد که جنبشهای اخیه و ابدالیه و اباجیه و صفویه نمونه آن بودند. بعد از تثبیت عثمانی و صفویه، دوباره یار از یارستان گسسته و این جنبشها، جامه تصوف بر تن کرده و یار گسسته از یارستان، دوباره در لانه ادبیات لانه می‌کند که یار در طبیعت و قلندر و تضاد رندی و زاهدی از شعرائیی چون بیسارانی و خانی و مولوی گسست در تداوم یا دونادون می‌یابد. با احمد خانی که در میانه عثمانی و صفوی است، یار با سیاست و قرارداد آشتی می‌کند اما پردیس رندانه آن در پستو مانده‌است که بعد از وی با سلسله از شعرا روبه رو هستیم که یار از هردو بعد پردیس و قرارداد می گسلد و با مرگ و تقدیر، با انزوای عرفان از جامعه روبه رو هستیم که اگرچه با اوج ادبیات زیبایی شناسانه کوردی روبه رو هستیم، دوره ایی از انحطاط و زوال است تا به **حاج قادر کویی** می‌رسیم که اتفاقا به هردوی ادبیات و شیوخ می تازد. کویی سه مرحله عاشقانه، نقد اجتماعی و کوردایه‌تی را پست سر می گذارد. مرحله اول که اشعار غرامی وی است مانند سایر شاعران کلاسیک است در مرحله دوم نقد اجتماعی است:

حاکمی ڕێگری مه‌عمووره‌یه، قازی دزی ڕۆژ/ وزرا و وکه‌لا گورگه، ڕه‌عیه‌ت گه‌له‌یه

و نقد شیوخ و تکایا:

شکڵی ته‌کیه و خانه‌قاهی شێخه‌کان / واقه‌عه‌ن ڕه‌نگینه، ئه‌مما بۆ ڕیان

ده‌بیه ده‌روێش و مارگر و حه‌ماڵ / که نه‌فعێکت نه‌بوو بۆ ملّک و میلله‌ت

خانه قا و شه یخ و ته کیه کان یه ک سه ر / پیم بلین نه فعیان چییه ئا خه ر

این اشعار کویی که می توان آشتی یار را با جامعه کوردی در آن یافت یعنی یار از زولف و طبیعت و خدای مم به جامعه و سیاست باز می‌گردد اما در این دوره هنوز نقدهای قادر کویی به زبان امروزی، روشنفکری دینی است چرا که وی به کارکرد اجتماعی شیخ و تکایا نقد وارد می‌کند نه به خود شیخ که از ارادتمندان شیخ مولانای نقشبندی نیز است«قوتبی زمانه خالید ئاواره بوو وکو من»

و در مقابل تکایا، نه رندی و قلندری بلکه مسجد به عنوان مکان واقعی خداپرستی برجسته می‌گردد

موعجیزه و که شف و که رامات و دوعا / بوچی نه یبوو فه خری عاله م موسته فا

له‌م هه‌موو شێخ و موریدانی ڕیا / فه‌ردێکی ناچێته مزگه‌وتی خودا

که نشان از بازگشت قرارداد مهری و فراموشی پردیس آن است. در مرحله سوم کویی که در استانبول با بدرخانیان و علوم تازه آشنا می‌گردد، به بیهوده بودن ادبیات کلاسیک کوردی و پاسخ گو نبودن آن به دنیای مدرن می تازد:

شاعر و شێخ و خواجه ده‌ربه‌ده‌رن/ قسه‌ی بێ نه‌تیجه‌دا ده‌مرن.

باسی زوڵفی درێژ و چاوی به‌خه‌و/ نه‌برایه و بووه تڕی خه‌سره‌و.

قه‌ید و تَذییب و حاشیه و اِعراب/ هه‌موو با بردی بووه‌ته موجی سه‌راب.

از نظر وی همچون خانی، مشکل از خودِ کورد نیست بلکه کورد خوب است:

کوردی ئاخر بڵێ چییه عه‌یبی؟ «هه‌ر که‌لامی حه‌قه نییه عه‌یبی. صلاح‌الدین» و «نورالدین» ی کوردی/ عه‌زیزانی جزیر و مووش و وانی.

اما: آفت در جهالت و غفلت از علوم زمانه است:

هه‌ر کورده هه‌موو له‌به‌ینی کوللی میلله‌ت / بێ به‌هره له خوێندن و کیتابه‌ت...

در واقع وی متوجه بنیاد تفاوتهای دو علوم ســـنتی راز و نیاز به امر متعال و علوم مدرن می‌شـــود و راهکار وی نه مانند احمدخانی عملی و سیاسی با توافق بلکه ریشه عقب ماندگی در فرهنگ است. این اولین بار است که مسئله فرهنگ و عالم ذهن در ارتباط با عالم بیرون که عقب ماندگی است مطرح می‌گردد. در خانی ما به مسئله فرهنگ: علم و هنر و ادبیات، مواجه هستیم اما تفاوت در اینجاست که خانی چون ابن خلدون مسـئله فرهنگ را موخر بر سـیاسـت یا دولت/پادشـاهی می‌داند اما با حاجی قادر کویی که بیانگر شـکوفه‌ی اندیشـه مدرن اسـت، فرهنگ، علت و قائم به ذات و مقدم بر سـیاسـت، علت عقب ماندگی در نظر گرفته می‌شـود. به عبارت دیگر قادر کویی با همان زبان سـاده و سنتی خویش متوجه شده‌است که رفع کرمولی مقدم بر دفع کرولی است و دنیای درون و بیرون از هم سوا نیستند. در خانی بخت بیرونی با اراده سـیاسـی دفع می‌گردد اما در قادرکویی با اراده فرهنگی و علمی. در واقع قادر کویی، متوجه گسـسـت عینیت از ذهنیت و بی توجهی ذهنیت به دنیای بیرونی سیاست گشته بود و اسیر تقدیر نمی‌گردد همانطور که خانی اسیر آن نمی‌گردد. این مسئله اهمیت دارد به این دلیل که اکنون نسـبت به درک این دو بزرگوار، روشـنفکران مدرن تحصـیلکرده دانش غربی، پس روی کرده‌اند و به جای دفع تقدیر/کرولی با اراده یا علم وفرهنگ، به قربانی به پای امر متعال می روند و با پذیرش تقدیر در قالب مفاهیم مدرن رئالیســم و مدنیت، تن داده‌اند. قربانی احزاب اگر پیشـمرگ اسـت، در روشـنفکران(قلم به دسـتان و بقالان فرهنگی)،«ما ایرانی و مدنی هسـتیم» همان تسـلیم تقدیر(مرز و دولت بیرونی) و تمنای آن با اوراد مدرن (ما مدنی وتجزیه ناطلب هسـتیم)اسـت. چرا با وجود تحصـیلات مدرن، نسـبت به قادر کویی و خانی پس رفته‌ایم؟ و قادر به دریافتی از ارتباط دنیای بیرون و درون یا همان کرول/بخت و کرمول/انحطاط نیستیم، به این دلیل است که قلم به دستان مدرن، خود بخشـی از عینیت گسـسـته از ذهنیت یا عینیت یافتن مم تصـوف در قالب علم مدرن هسـتند و صـورت خویش و کورد را از دیگر دریافت می کنند. از نظر قلم به دســتان مدرن و البته احزاب، دنیای درون کورد (چون خانی اتفاق و توافق و کویی فرهنگ)، قادر به حل مسئله بیرونی یا دفع تقدیر/مرز نیست و تقدیر چنان غیرقابل تغییر است که با مفاهیم مدرن مدنیت و رئالیسم، درونی گشته‌است که هرگونه گذار و نفی آن، نماد غیرمنطقی و تخیل و رادیکالیسم معرفی می‌شود. بنابراین، ما هنوز در آستانه درک خانی و قادر کویی قرار نگرفته‌ایم که به فکر تغییر دنیای بیرون باشیم. البته نباید مسئله منافع شخصی روشنفکران امروزی در تثبیت جایگاه خویش را فراموش کرد که آنهم قادر کویی به درسـتی در قالب مال و رنگ تکایا که همان زاهدی حافظ اسـت، به آن پرداخته اسـت. در واقع از نظر کویی، یکی از دلایل غفلت از علوم زمانه، منفافع شخصی شیوخ و صوفیه نیز می‌باشد تا مردم را به عنوان رعیت خویش نگه دارند. امروزه این خانقای ریاکاران که به خاطر منافع شـخصـی مانع از آگاه شـدن مردم گشـته‌اند، قشر ژورنالیسـمهایی هسـتند که در رسـانه‌ها و نهادهای دیگری به خاطر منافع شـخصـی، سـلطه بیرونی را چون تقدیر با مشـروعیت مفاهیم مدرن ایران فرهنگی و مدرنیت و شـهروندی رنگ و لعاب داده‌اند و هرگونه گذار از آن را به خاطر حفظ موقعیت اشـرافیت مالی و فکری خویش، نمادی از افراط و تعصـب و تخیل و ناسـیونالیسـم در نظر می گیرند هانطور که شـیوخ و متشـرعان آن را نماد کفر و قرطی بازی معرفی می کردند در حالی که خود غرق در تعصـب و ناسـیونالیسـم دیگری گشـته‌اند و همانطور که شـیوخ سـلطه و منافع شـخصـی خویش را در قالب مفاهیم معنوی و متافیزیکی توجیه می کردند، چاپلوسـان امروزی در قالب مفاهیم متافیزیکی مدرن و مدنیت توجیه می‌کنند.

به عبارت دیگر، قشـر قلم به دسـت امروز کورد که در نهاد و رسـانه‌های دیگری مشـغول به چاپلوسـی کرامات شـیوخ ایران فرهنگی و حفظ مرزها هســتند، همان تکایا و خانقاهای ریا و زاهدی و پول و مال پرســتی اســت که قادر کویی به آنها تاخته بود که به زبان هگلی جامدیت-شـرعیتPositivität اسـت که مانع از تحول و نوآوری می‌گردد. لاجرم ما بعد از صـد سـال به قادر کویی نیاز داریم که به برجهای ریا و رنگین چاپلوسان فرهنگی رسانه‌ها و نهادهای دیگری بتازد. همانطور که قبلا توضیح دادم در کنار سلطه و ساختار قومی و طبقاتی(هگل ومارکس) نباید از بعد روان شـناسـی فردی نیچه و منافع و عقده‌های شـخصـی نیز غافل باشـیم که از زرتشـت و هارپاگ تا یاسـمی و ژورنالهای امروزی، بخشـی از سلطه بیرونی هستند که به خاطر منافع شخصـی به بازتولید سلطه بیرونی در قالب مفاهیم عام، مانع مهمی در تحول هستند. به این معنی که همچنان که باید به تعادلی از کرولی یا بخت و تقدیر بیرونی و کرمولی یا زوال و انحطاط درونی رسـیم باید به درکی از ارتباط سـاختار و کارگزار نیز دسـت بیابیم که اگرچه کارگزار سـاختار را تولید اما سـاختار به بازتولید کارگزار نیز کمک می‌کند و چاپلوسـان رسـانه و نهادهای دیگری که مانند زاهدان ریاکار تکایا، بخشـی از ساختار قدرت دیگری هستند که، در قالب مفاهیم عام روشنفکری، موقعیت خود را

در نظر دارند، در حالی که به بازتولید ساختار سلطه نیز یاری می رسانند که نقد سلطه و تقدیر بیرونی باید همراه با نقد آنان در درونی کردن تقدیر سلطه بیرونی باشد که رمز و راز مدنیت و روشنفکری آنان در توجیه سلطه دیگری، مانع از نگاه علمی و مدرن به سلطه بیرونی برای قطع ارتباط آن با تقدیر می‌شود.

با حاجی کویی، مسائل سیاسی و اجتماعی و عقب ماندگی کورد، مسئله اصلی زبان ادبی کورد می‌گردد و «یار»، با سیاست و اجتماع آشتی می‌کند. در واقع بعد از دو قرن زوال و تاریکی، خانی دوباره باز می‌گردد: «تا رێ نەکەون قەبیلی ئەکراد/هەر وا دەبنە خراپە ئاباد». همانطورکه اشاره‌کردم بازگشت بعد توافقی یار به قیمت فراموشی بعد پردیسی آن است که اتفاقا زاهدی واقعی خداپرست در مقابل آن برجسته می‌گردد که امروز نیز شاهد آن هستیم: کوردایەتی و حل مشکلات اجتماعی مردم در کنار مسجد و خداپرستی. حاجی کویی زمانی است که بدرخانیان بعد از شکست در استانبول با نهضت تازه ناسیونالیسم آشنا گشته و از زبان مدرن نثر برای بیان نظرات خویش استفاده می کردند که کویی سعی در بیان دیدگاههای مدرن اجتماعی و سیاسی، با زبان کلاسیک ادبی داشت که به نقد ادبیات کلاسیک عشق و قافیه و ردیف پرداخت اما ابزار کویی در این کار، نصیحت و ناله بود و با همان ادبیات کلاسیک بدون تحول درونی زبان آن سعی در بیان اندیشه‌های مدرن کوردایەتی داشت.

در زمان کویی از سویی، بنیادهای ناسیونالیسم مدرن با ابزارها و زبان مدرن رسانه در حال پی ریزی بود و از سوی زبان و ادبیات کلاسیک همانطور که کویی اشاره کرده‌است مشغول زلف یار و قافیه و ردیف بود که زبان مدرن در گسست از دنیای کلاسیک برساخته می شد. اهمیت کویی در آن است که یار را چون خانی با یارستان دوباره آشنا کرد اما این آشنایی یار با یارستان تنها در ذهن و اراده حاجی کویی برقرار شد. چیزی که خانی به دلیل فقدان مفاهیم مدرن امکانیت ایجاد آن را نداشت، کویی در جهالت به بنیادهای هردو و در آشنایی سطحی، سعی در ایجاد پلی میان آن دو، با نصیحت و نقد داشت غافل از آنکه پلی که او سعی داشت مابین برزخ سنت و مدرنیته ایجاد کند، قادر به اقناع مردم برای گذار از آن سوی سنت به دنیای مدرن را نداشت. او به جای ترغیب و تشویق آن سوی پل سنت برای گذار از پل ضعیف و محرک، می بایست پل این برزخ را با دارستان قدیم چنان با مهندسی و ابزار مدرن محکم و قوی می ساخت که، مردم آن سوی پل، بدون نیاز به ترغیت از روی آن گذار می کردند که کویی قادر به درک آن نبود. وی سعی در بیان اندیشه‌های مدرن و نقد اجتماعی با همان ادبیاتی داشت که خود به نقد آن می پرداخت وی درکی از تحول خود مفاهیم و ادبیات پیدا نکرد که بار مدرنی را به مفاهیم وکلمات کلاسیک تزریق کند به همین دلیل زبان و مفاهیم مدرن با بدرخانیان، در گسست از زبان و مفاهیم کلاسیک ایجاد گشت و سوژه خودآگاه حاجی کویی نه درکی از منطق آن دو داشت و نه با نصیحت اخلاقی می توانست آن برزخ را پر کند و گسست ایجاد شده بین سنت و مدرنیته که حاجی کویی تیزبین به آن اگاه شده بود، همچنان ماندگار و تا به امروز درگیر آن هستیم. از سوی مدرنیته در عالمی متفاوت و با زبانی متفاوت در گسست از سنت و زبان و ادبیات آن تدوین گشت و از سوی دیگر، سنت بدون قدرت تحول به این دنیای تازه، در لاک خویش منزوی گشت. در واقع اگر از زبان قادر کویی سخن بگوییم مدرنیته‌ای کوردی که در گسست از سنت ایجاد گشت، خود امروزه به سنتی تازه تبدیل گشته‌است که به جای رمز و راز و قافیه و ردیف، مدنیت و روشنفکری، زبان آن و به جای شیوخ، روشنفکران/ژورنالها منادیان آن هستند که اگر بخواهیم اشتباه قادر کویی را تکرار نکنیم باید به نقد بنیادهای این سنت و چگونگی تکوین آن آگاهی بیابیم تا از قیل و قال و نصیحت وارد دنیای نقد شویم که پایینتر به آن باز خواهم گشت.

علوم و مکانهای علوم تازه در گسست از تکایا و مدارس کلاسیک بنیاد گذاشته شد نه این مدرن به درون مردم راه یافت و نه آن سنت از درون متحول شد و ادبیات قادر به تحول وتطبیق با زبان و دنیای تازه نگشت به همین دلیل تلاش در آشنایی یار غریبه با یارستان آشنای سیاست و جامعه راه به جایی نبرد و یارستان بدون یار چون بدنی عریان بدون عبا، یاری تازه و لباس تازه ناسیونالیسم و حقوق بشر را بر تن کرد و تئوری و عمل به طور بنیادیتر گسست و یار به درون تکایا در ذکر دراویش و سمبلیها لالش و دالاهو عقب نشینی و سیاستِ عریان با ایسم های ناسیونالیسم و سوسیالیسم و ایرانیسم در چاه ویل هبوطی افتاد که هنوز التفاتی به این گسست نشده‌است به همین دلیل در کشور نیمه مستقل باشور با بودجه های عظیم قادر به هیچ تولید علمی نیست چرا که، دانشگاه فاقد هرگونه موضوعیتی است. به قول آلمانها هر جستجوییSuchen یک موضوعیGesucht می خواهد. به عبارت دیگر اندیشه و زبان تازه ایی که در فضای شهری با فرزندان بدرخان بنیاد گذاشته شده بود به نقد و شالوده شکنی ادبیات سنتی نپرداخت و ادبیات سنتی نیز التفاتی به دنیا و مفاهیم مدرن نیافت اگر دیالوگی

برقرار و توجه ایی میشـد در همان سـاحت سـوژه خوداگاه شـخصـی باقی می مانند و وارد عمق مفاهیم نمی شـد. کسـانی از عالم مدرن به ادبیات کلاسیک پرداختند که همانند باستان‌شناسی و یا با همان نگاه سنتی بود و کسانی مانند حاجی کویی به درکی از منطق دنیای تازه رسیدند، اما در سطح امواج ذهن و گلایه باقی ماند و به تحولی در زبان و مفاهیم سنتی که بار و معنای مدرنی به خود بگیرند، نینجامید.

این تضاد و عدم دیالوگ مابین این دو علوم حداقل تا زمان کودکی من (نگارنده) باقی مانده‌است؛ از یک سـو، با شـرکت در کلاس قرآن و علوم دینی سـرگرم امورروحانی و قیامت و نفی دنیا بودیم اما زمانی که به دانشـگاه رفتیم با دنیایی متفاوت و علومی که، نه به روح بلکه به سیاست و دنیا می پردازند، برخورد کردیم؛ دو دنیای متفاوت که باعث از هم گسیختگی ما که یا سنتی و مذهبی بودیم و یا به نفرین آن می پرداختیم. این مسئله که حداقل در شـهر و روسـتاهای کوچک باقی مانده‌است بحران عقب ماندگی را در میان کوردهای حاشـیه دولتهای مدرن نشـان می‌دهد که بعد از حداقل ۱۵۰ سـال آشـنایی با علوم مدرن که کویی فغان آن را سـر می‌داد، التفاتی به همسـانی این دو عالم متفاوت روحی و دنیوی نشده است. هنوز هم در محرابها و مدارس علوم دینی، به نفرین و قبح دانشگاه‌ها و دنیویت پرداخته می‌شود و قلم به دستان مدرن، چون کویی به نفرین و فحش به سنت. دو عالم متفاوتی مابین کسانی که مشغول تدریس و تعلیم فقه و امور مذهبی از سویی، و علوم تازه از سـوی دیگر، وجود دارد. نه علمای علوم سـنت و واعظان مسـاجد، اهمیتی به علوم تازه می‌دهند و نه علمای مدرن، سـعی در همنشینی با سنت را دارند. دو دنیای متفاوت که به طور موازی و بی تفاوت نسبت به هم تداوم می یابند. از معدود کسانی که به این مسئله پرداخته است سعید نورسی است که سعی در آشتی بین دو دنیا را داشت که پایینتر به آن باز می‌گردم.

حاجی قادرکویی، اهمیت بسیار زیادی در مطالعه گسست دنیای مدرن از سنت دارد چرا که خود شخص و گفتار وی بازتابی از آن چیزی است که ما هنوز در برخورد با اجداد خویش درگیر آن هستیم. از سویی، تربیت شده در دنیای سنت و عالم رمز و نیاز و از سوی دیگر آشنا با علوم دنیای مدرن و گسست مطلق از سنت که نفرین و تحقیر آن، به جای نقد و درک، تقدیر همه ما شده است. عالمان سنتی ما نماد جوانی کویی و عالمان مدرن ما، نماد دوران بلوغ کویی هردو بدون دیالوگ با هم، تنها با نفرین همدیگر مواجه می‌شوند. راقم این سطور این مسئله را به خوبی درک می‌کند چون نه تنها هنوز هم با آن درگیر هسـتیم بلکه خود شـخص من که از خانواده ایی سـنتی شـیوخ طریقت قادریه، با علوم رمز و راز و کرامات اولیا تربیت و، در دانشـگاه در آشـنایی با علوم مدرن، از هم گسـیختگی سـنت و مدرنیته را تجربه کرده‌ام که البته در سنت زبان عربی و در مدرن، زبان فارسی ملاک بود. در یکی اهمیت زبان عربی به خاطر قداست آن باعث نفی زبان کوردی می شد - که تنها کتاب کوردی که به زبان امروزی فرهنگ لغت عربی به کوردی بود، کتاب احمدی شـیخ معروف نوده ایی بود- و در دانشـگاه زبان فارسـی به عنوان زبان برتر و ادبیات به ما تحمیل شـد که ما یا سـنتی و مذهبی بودیم و یا مدرن و ایرانی که هردو منهای کورد بود. به همین دلیل امروزه فرهنگ عربی/اسـلامی که در میان کورد رواج داشـت، در میان قلم به دسـتان نمادی از سـنت اسـت اما فرهنگ ایرانی/فارسـی، نمادی از روشـفنکری و مدرن معرفی می‌گردد مانند شـاهنامه‌های به اصـطلاح کوردی که اوج ارزش آن مانند یا محمد المصـطفاهای گورانی اسـت. جدای از دو موج اسلامی/عربی و مدرن/فارسی، موج سوم کوردی که بعدا در محیط دانشگاه با آن درگیر شدیم، در حد شعار و کفهای آب ژورنالیستی و حزبی باقی ماند و زبان برتر فارسی - که کوردی تنها لهجه ایی از آن بود- در قالب ملت برتر ایرانی که کورد بخشی از آن است را احیا کردیم. دوره سوم ورود عملی ما به عالم کوردایه‌تی که با مجلات و ماهورازه اتفاق افتاد، تنها درگیری عملی و شعاری اما ساختار تفکرات و شخصیت ما ایرانی مذهبی - در جای دیگری ترکی- که آن را در قالب مفاهیم ظاهرا مدرنِ مدنیت و فدرال و کنفدرال احیا کردیم که روپوش مفاهیم رئالیسم را به خاطره‌ی عظمت شخصیت و زبان فارسی دانشگاه و تلویزیونِ باقی مانده در وجودمان را پوشاندیم و لهجه‌ی زبان فارسی بودن زبان کوردی، تحت عنوان بخشـی از ایران بودن کورد و ایران چند ملیتی، در عالم سـیاسـت بازتولید گشـت که نه اسـتراتژی بلکه انتزاع ساختار وجودی شکل گرفته توسط سیستم دیگری است. مسئله ما این است که بعد از نزدیک ۱۵۰ سال از دوران کویه، هنوز در آن دوران می زییم. از سـویی، در تکایا و مدارس علوم دینی رمز و راز و کرامات و عالم روح تدریس و تفهیم می‌شـود و از سـوی دیگر، علوم مدرن که در دانشگاه با آن آشنایی می یابیم که پلی مابین این دو هنوز هم در تصور نمی گنجد و علما و سنتیها ما هنوز در آستانه درک سعید نورسی قرار نگرفته‌اند. این شـکاف عمیق که دو طرف، یک طرفه به تخریب و تحقیر همدیگر می پردازند، با توجه زوال تصـوف در شـریعت بویژه در دهه های اخیر، از یک طرف، باعث تولید سلفی در نفی دنیای مدرن می‌گردد و از طرف دیگر، سوژه‌های معلق بی هویت مدرن شـهری که جذب هویتهای برتری مانند ایران می شوند.

به عبارت دیگر، از هم گسیختی سه بعدی وجود ما را فرا گرفته است از سویی،عالم «رمز وراز و نیاز»، از سوی دیگر علوم مدرن گذار کرده از فیلتر زبان ترکی و عربی و فارسی و از سوی دیگر سوژه خودآگاه کوردی ما که غرق اقیانوس خاطره ایرانی و اسلامی است. یا علوم سنتی و مذهبی -چرا که حجره های ما دیگر مکان زبان وادبیات کوردی نیست- که ما را با توجیه خدا و آخرت به اخوان و داعش و سلفیسم هدایت می‌کند، یا علوم مدرن دانشگاهی ایرانی و ترکی که ما را با توجیه مدنیت و دموکراسی در چهارچوب مرزهای فرهنگی و سیاسی آنان اسیر کرده‌است و کوردایەتی در نبود زبان خویش که همان گسست از سنت است، زبانی جز حقوق بشر برای شکستن سکوت خویش ندارد که در حد تفنن هوره باقی خواهد ماند. دوران کویی و مابعد وی بسیار مهم است چرا که ما هننوز از نظر فکری در آن دوران می زییم. در دوران بعد از کویی که عملا وارد دنیای مدرن گشته‌ایم تحت عنوان دوران گذار، ما با سه رویکرد برخورد می‌کنیم که گذار از رویکرد ناله و نفرین کویی نسبت به سنت است؛ رویکرد اول: سکبان گوک آلپ و یاسمی که گذار از سنت همان و دیگری شدن همان که بازتولید بعد مدرن آموزش ما با زبان و نهاد دیگری است و، دیگری سعید نورسی و کواکبیان است که تلفیقی از بعد غیرکوردی آن دو در تلفیق علوم مدرن و سنت که نه سنت کوردی بود و نه مدرن، یعنی علوم سنتی اسلامی/عربی و مدرن ترکی/ایرانی که اشاره‌کردم و رویکرد سوم نیز توسط بدرخانیان که کوردی محض غیر متعیین است که همان سوژه‌ی معلق موج سوم کوردی است. در واقع سه رویکرد نمایانگر سه بعد از شخصیت از هم گسیخته ما در عالم گذار سنت و مدرنیته است. این سه رویکرد هستی بخش اعمال و گفتار ما در این صد سال اخیر بوده‌اند که پایینتر به آن باز می‌گردم.

مفهوم اتفاق/توافقی که با خانی و کویی در نقد تفرق اکراد برجسته گشت؛ بدون روح آن، با ناسیونالیسم مدرن که حاملان آن قبایل/احزاب یا شیوخ گسسته از یار بودند، سر از توافق با دیگری و نفاق با خودِ کورد سر در آورد. از یک سو، نه این حاملان سیاست کوردی قادر به حمل مفاهیم کلی ملیت هستند که هر کثرتی خود را نماینده حق کلی و جام خویش را نمایش جام جم می‌دانستند، غافل از اینکه این آیینه شکسته، تنها بخشی از جام کورد را به نمایش می گذارد و از سوی دیگر، یار در پستوی سنت عزیر در سماع های وجد آمیز سکوت خویش را با های و هوی فغان می کشید و زبانی برای بیان خویش جز نقاشی متحرک و سنگی نیافت.

برزخی که در قرن ۱۹ بین سنت و مدرنیته ایجاد گشت نه تنها هنوز پُر نشده‌است بلکه التفاتی نیز به آن نشده است. هنوز هم قلم به دستان/روشنفکران کورد تا زمانی که از ادبیات و سنت عزیز کورد، سخن پراکنی می‌کنند چون یک ادیب سنتی هستند و در بحث از مدرنیته چون یک روشنفکر مدرن، که انگار در آلمان و سوئیس هستند. به جای اینکه از زاویه نقد عقل مدرن، به سنت و نقد آن به پردازند تا با شکستن پوسته آن که همان سلطه ذهنیت و عقل دیگری است، غنچه آن را شکوفا کنند و یا چون یک کورد حامل سنت و سوار بر شانه‌های سنت ادبی، به مدرنیته نگاه کنند، در این میان مانده اند. به همین دلیل، هنوز امکان دیالوگی بین سنت و مدرنیته ایجاد نگشته‌است و تنها سلطه عقلانیت و ذهنیت دیگری را در قالب مفاهیم مدرن مدنیت و فدرال و کنفدرال بازتولید می‌کنیم که حاملان آن همان قبایل و امارتهای قدیم و مداحان مدرن آن هستند.

به بحث اصلی بازگردیم که اشاره کردیم، حاجی قادر کویی با وجود درک غفلت ادبیات و عقل کلاسیک و سنتی کورد از منطق دنیای مدرن، قادر به ایجاد دیالوگ و گفتگو یا نقد سنت از زاویه تجدد نگشت و بدون تحول درونی ادبیات کلاسیک با همان مفاهیم و زبان با ابزار نصیحت، به مسئله پرداخت. به عبارت دیگر، انتقادهای وی بیشتر از زاویه کارکرد اجتماعی بود تا نقد عقل مدرن. به همین دلیل، دو دنیا به طور موازی و بدون اصطکاک و در غفلت از هم دیگر به مسیر خود ادامه دادند. اوج غفلت و گسست ادبیات کوردی که، نظر بریده از عمل به خیال پناه می برد را در **محوی** می بینیم که نظر در امتناع عمل به نفرین و طرد آن یعنی دنیا می پردازد:

ئەجەل دەورم دەدا حازر بە وەعدەی دەور و تەسلیمە / منی غەفڵەت زدە هێشتا خەریکی مەسئەلەی دەورم.

خەیاڵی پووچی دونیا وا دەماغ و دڵمی پێچاوە / قیامەت هەر مەگەر ڕۆژی قیامەت بێتەوە فیکرم.

اصل مرگ و تقدیر مولوی، به قاعده شعر محوی تبدیل می‌شود و نقد وی نه مانند کویی از زاویه نقد اجتماعی بلکه از زاویه طرد دینی و بی ارزشی دنیا است:

« له هەموو جیّ له چه کەس بێنی مرووەت نایه / کەرەم و سیدق و وەفا ئێسه له عالەم بووه قات».

در این شعر متوجه می شویم که کرولی بیرونی که نبود وفا و سیدق است به جای راهکار اتفاق چون خانی یا فرهنگ و آموزش چون کویی، به تسلیم در برابر تقدیر آن و ترک دنیا می انجامد:

«دونیا تیاترۆیه مەوەسته تیا، برۆ / کێ مایەوه تیا، که نەبووبێ «تیا» ترۆ؟! »

بنابراین انتقاد وی از تصوف نیز نه از زاویه رندی باباطاهر و حافظ است نه مدرنیته حاجی کویی بلکه از زاویه دینی و شریعت است. به این معنی که به جای برخورد با کرولی /بخت بیرونی، و یا پذیرش رندانه آن که همان نقد و نفی آن اســت، در برابر آن تســلیم وبه نفی دنیا می پردازد و با درونی شـدن کرولی، کرمول می‌گردد که سـیر گذار از پردیس به فردوس مانند مم اسـت و نقدهای وی از تصـوف از زاویه شـریعت است.:

«که شیخ و واعیز و سوفی به جه ننه ت به ن گه د و گیبال / ده بی ئه مسالی ئیمه بو جه هه ننه م به ن سر و سیپال»

با **محوی،** ما به اوج انحطاط سـنت و ادبیات می‌رسـیم که نه تنها یا از یارسـتان می گسـلد بلکه از خود یار یعنی بار صـورت پردیس/قرارداد نیز می گسلد و فردوس متافیزیکی، جایگزین پردیس مهری می‌گردد که دنیا مزرعه آخرتِ آن فردوس برین است. به جرات می توانم بگویم چیزی که امروزه هنوز در تکایای کوردستان حاکم است طرز تفکری است که در قرن ۱۹ با مولوی آغاز و به محوی رسید. تصوفی که رسالتش حفظ صـورت‌سـمبلیک مهر و تصـوف لانه ایی بود که سـی مرغ مهر برای حفظ خویش از شـیعه و سـنی قدرتهای حاکم به آن پناه برده بود، خود به درونی کردن اسـلام عرفانی منجر شـد اگرچه اسـلامی معتدل و انسـانی و ضـد بنیادگرا که تا این اواخر شـریعت هیچ نقشـی در آن نداشـت و بیشـتر پشـت کردن به دار فانی دنیا در آن برجسـته اسـت. گسـسـت مطلق سـنت یا صـورت‌سـمبلیک یار از یارسـتان دنیایی که گام در وادی مدرنیته گذاشـته است که با این گسـست، مرحله سوم حاکمیت امارتها و قبایل که بعدا لباس حزب مدرن را بر تن کردند، آغاز گشـت و خوددا در پستوی تکایا و فتوشاپهای باستان‌شناسی، نه تنها تهی از دنیا گشت بلکه از روح خویش نیز بیگانه گشت که این تفکر عرفانی گسسته از یار، با ورود عملی شیوخ به عالم سیاست، به جستجوی یار و رحمت الهی در دولتهای دیگری منجر شد که با تمنا به درگاه آن از عذاب الهی آن در امان بمانند که ما گناهکار نیستیم و سک اصحاب کهف ایران و ترکیه هستیم که ترجمان سیاسـی شده آن، ما تجزیه‌طلب نیسـتیم و نه اتحاد دوباره با یار که دولت است، بلکه فدرال و کنفدرال می خواهیم که همان هضـم شـدن مم های مدرن در نیسـتی فنا است. این گسـست مطلق دو عالم را در زبان شاعر بعدی شیخ «ره زا» طالبانی می بینیم که از سوی یار با از دست دادن معانی سمبلیک آن، به ماده زمینی دختر عمویی به دست نیامده محدود می‌شود که، اوج سخافت ادبیات و زبان را در نرسیدن به آن می بینیم:

پێم خۆشه لەبەر جەوری برا و لۆمەیی ئەقوام / سەد جار له غەریبی بکەوم موفلیس و مەفلووک.

مامەکەم قەحبە ژنە، دەوڵەتی شەددادی هەیه / تالیعی ڕاهبەر و بەختی خودادادی هەیه.

تف له کوز داکی، له کن خۆی، کوڕی هێناوەته دەر؟! / گوو به ڕیش باوکی، له کن خۆی، ئەمیش ئەولادی هەیه.

من له کەرکووکەوه دێنێته کن ئەم قەحبە ژنه / له‌گەڵم خەسمه فەلەک،نییەتی بێدادی هەیه.

این اشعار اوج تهی شدن ماده زمینی سکسوالیته از صورت مهری/پردیسی آن است که نه یار، بیشتر حسرت و عقده و ادبیات خفیف است و از سوی دیگر با اشعاری در تداوم محوی، در مدح پیامبر اسلام که : «من سگ اصحاب توم و او سگ اصحاب کهف/ او به جنت رود و من به جهنم کی رواست»، روبه رو هستیم. به عبارتی برزخ حل ناشدندی سنت و مدرنیته یا یار و یارستان را در اشعار شیخ «رزا» مشاهده می‌کنیم که از سـوی یار، نه تنها به کلی از سـیاسـت گسـسـته است بلکه از صـورت خویش نیز تهی و چون محوی با فراموشـی پردیس، سـرگرم فردوس متافیزیکی اســت و از ســوی دیگر ماده پردیس دنیایی بدون صــورت مهری با ادبیاتی ســخیف و ماده ایی بی صــورت به غریزه کین و میل

شخصی تقلیل پیدا می‌کند. ادبیات سخیف بدون صورت شیخ رزا طالبانی در وصف یار به دست نیامده، همان مفاهیم سیاسی نابجای شیوخ سیاست در نرسیدن به وصال دولت است. نفرینها و اشعار شیخ رزای ما که با وعده عموی خویش در دادن دخترش به او که ماهها حمالی شیخ ما را در پی داشت وصفی سمبلیک از شیوخ سیاسی ماست که در پی وعده عموهای بزرگتر ایران و ترکیه و عراق که با وعده بعد از تصرف موصل و استانبول و انقلاب، به حمالی و قربانی پیشمرگه منجر که ، در عدم تحقق وعده، نفرین خویش را بیان می‌کنند که وارد مسئله دیگر تفکر مسیانیستی و قربانی می شویم که پایینتر به آن می پردازم.

از این دوره به بعد که مهر اوج انحطاط خویش را تجربه می‌کند ، شیوخ رهبری ناسیونالیسم کورد را به عهده می گیرند که حتی گسست ظاهری که از رهبریت آنان در بعد ۱۹۷۵ با احزاب مدرن بوجود، به گسستی از این تفکر نینجامید. نمونه قادر کویی نیز با مشاهده از بیرون بود نه تحول از درون که نمی توانست از درون محمولی برای تحول ایجاد کند. این انحطاط فلسفه صورت‌سمبلیک مهری با شعرای دوره بعد یعنی سالم و مجدی و ادب و حریق به اوج خویش رسید که یا تقلید از پیشینیان است و یا روحانیت:

هەر چەندە بە جیسمانی کەدوورم لە حوزوورت / ڕۆحانییەتت سەبتە لەنێو زوبدەیی دڵما.

ڕۆحی لاهووتی کەزیندانی تەنی ناسووتییە / لەم قەفەزخانەی هەیوولایە دەکا عەزمی نەجات.

مدح پیامبران و خلفا و تبرئه صانع از مسئله شر دنیا.

نوقسان لە تەرەف قابیلە، نەک فاعیلی موختار / ئەم قەولی منە ڕەئیی جەمیعی حوکەمایە

حتی نفی تضادهای آن: تاڵ و شیرین پێکەوە نەمدیوە چا بێ، چا نەبێ / هەر کەسێکی هەمنشینی چا نەبێ، پێت چا نەبێ. اگر به شعرای این دوره از محوی تا حریق و سالم و مجدی و... تا قبل از ظهور پیرمرد توجه کنیم، به نوعی متوجه می شویم که کورد مرتکب عملی شد که تاریخ در تقابل با وی در آغاز تاریخ انجام داد. یعنی در دوره ایی که مصادف است با مدرنیته، کورد پردیسی به فردوس آسمانی صعود می‌کند. این یعنی شکست خودداي کورد در مقابل خدای متافیزیک ایرانی/اسلامی. در اشعار این دوره نه تنها خبری از پردیس و قرارداد یارمهر نیست و نه تنها یار از یارستان می گسلد بلکه ما با یار و خدای سروکار داریم که در تقابل با خودداي کورد سربرافراشت و با فراموشی پردیس با انتظار فردوس سروکار داریم که در سیاست انتظار وعده دیگریها بعد از تصرف موصل و استانبول و انقلاب می‌شود که اسارت در مقابل خدای ابراهیمی است که با قربانی و اطاعت، انتظار تحقق وعده دیگری/خدای دولتها را دارد که نه تنها تراژدی دنیا را با روح پردیسی هەڵپەرکی نمی پذیریم بلکه با هضم تفکر مهری در الهیات اسلامی، منکر شر و تراژدی دنیا، با تبرئه خدا می شویم و فراتر از آن برخلاف مقدمه خانی«گول سیسە بە دوور لە درک و دالان / مار هویە کە گە نج نە چی بە تالان» در همذات پنداری خیر و شر باهم که پژواکی از عهدالست و نفی تقابل دوگانه آنهاست، با نفی تضاد پرداخته«تالی و شیرین پیکە وە نە مدیوە» که این نفی تضاد نه مانند عهدالست مهری در پذیرش تراژیک آن دو با هم و نفی تضاد مطلق زرتشتی/افلاطونی بین آنها بلکه این تضاد، نفی می‌شود به نفع یک طرف نور و خیر خدایی که خودداي ما را به شیطان ملقب گرداند یا وحدتی بدون کثرت. در این دوره کورد به خواب غفلتی فرو رفت که هیچ طبل عهدالست نیز وی را بیدارنمی کرد. اسارت در خدای دیگری با اطاعت و عبادت در دنیای ذهنیت، به اسارت در دنیای سیاست با مدنیت حفظ مرز و قربانی پیشمرگ منجر گشت.

سیمرغِ صورت سبملیک مهر که مدتی در لانه ادبیات از باباطاهر تا خانی آشیانه کرده بود؛ گاهی با چهره ی پردیسی و مستی خرابات و گاهی چهره اتفاقی در سیاست دونادون می گشت و در قادر کویی می رفت که با سیاست و دنیا آشتی کند، به کلی از این آشیانه آواره گشت و مرغ مقدس خانه خدا در آن لانه کرد و سیاست نیز به طور مستقل از آن به راه خویش ادامه داد. بنابراین، یاری که ما با آن می زیستم اکنون تنها صورت‌سمبلیک آن در هەڵپەرکی و حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا لالش و درسیم در اعمال نمادین باقی مانده‌است و حافظه خودآگاه ما به کلی از آن گسسته است که ایدوئولوژیهای سوسیالیسم و لیبرالیسم و ایرانیسم و اسلامیسم پلی تقلبی بر برزخ آن ساخته اند که امکانیت ارتباط دوباره خودآگاهی ما با حافظه جمعی ما را به کلی به امتناع تبدیل کرده‌است که پایینتر به آن بازخواهم گشت برای پایین دادن به این بحث باید اشاره کنم که در نهایت اگر به یک تقسیم بندی کلی از ادبیات کوردی براساس دیالکتیک بپردازیم که همیشه مقرون به صحت

نیست و در درون این تقسیم بندی با تضادهایی روبه رو هستیم می توان سیر ادبیات کوردی از هورامی نه کل گوران به سورانی و کرمانجی را سیر از معشوقه طبیعت درهورامی به سکسوالیته و زن در سورانی و حماسه و سیاست در کرمانجی در نظر بگیریم. در این مجموعه شعرای دیگری بودند که من از ذکر نام آنها خودداری کردم چرا که سیر تحول آن برای من اهمیت داشت اگرچه گاها این اشعاربه شکل همزمانی است نه در زمانی برای مثال گاها در سراشیبی اشعاری مانند شعرهای وفایی حاوی رگه‌های پردیسی هست اما گرانیگاه تحول اهیمت دارد که به کدامین سوی می رود.

از مم تصوف سنت به مم روشنفکر مدرن

قادریه و نقشبندیه

دوران زوال خلافت تا دوران زوال ایلخانیان و تیمور، دورانی است که پروسه‌ی ذهنی شدن بعد از شکست خرمدینان، از شکل ذهنی و فردی با تکاملی که از جنید و رازی به سهروردی و باباطاهر و حافظ یافته بود، در شکل مذاهب اجتماعی چون یارسان و ایزدی و علویسم تکوین و در جنبشهای آناتولی ظهوری سیاسی می‌یابد. سلطان صحاک که تقریبا هم دوران حافظ است، مکتب رندی-قلندری که از فتیه و حلاج و باباطاهر شروع و در اشعار حافظ در زبان شعر غم یار و شهر یاران به اوج خویش رسید، در امکانیتی که خلا سیاسی ایجاد کرده بود، در قالب مذهب اجتماعی یارسان به ثمر می نشیند و مرغها و نیهای پراکنده ایی که از غم فراق نیستان و سیمرغ می سوختند، با سلطان صحاک به شکل سیمرغ دوباره اجماع می‌یابند که با زوال تیموریان دو مذهب عام یارسان و ایزدی که صورت یافتن مهریسم ذهنیت شده بودند، در قالب جنبشهای متکثر آناتولی به عالم ناسوت سیاست، در قالب اخیه و اباجیه و بابایه، هبوط دوباره می یابند. این دوره، عقلانیت/ذهنیت، وارد دنیای واقعیت/سیاست می‌گردد. ظهور دوباره مهریسم در آناتولی، همزمان است با هجوم و مهاجرت ترکان و ترکمن ها از آسیای میانه به منطقه که جنبشهای مهریسم، به اسکان و شهری کردن آنان می‌پردازندو در قالب ظاهری اسلام عامیانه وتصوف، از قبیله گرایی صرف غریزی خارج و وارد پروسه مدنیت می کنند. اما این اقوام تازه وارد که گاها حامل ایده‌های مهریسم می شدند، در قبال تاثیراتی که می پذیرفتند، تاثیراتی نیز از شمنیسم خود بر آن می گذاشتند که به تدریج با قدرت گرفتن آنان، زبان کوردی از حالت عامیانه و توده ایی آناتولی و آذربایجان حذف و به ترکی و سپستر به سید و شیعه گرایش یافتند که صفویان نمونه بارز آن بود. یاشار اوجاق، برخلاف کوپرولو به درستی رواج تشیع را پدیده ایی متاخر و برخلاف تاکید «کوپرولو» بر نقش اسلام عامیانه تصوف، نقش مذاهب غیراسلامی که ریشه همه آنها به قلندریه برمی‌گردد را تایید کرده‌است. بعد از هجوم و و زال مغولان، کوردستان همانطور که کدکنی آورده است، مهد قلندریه می‌شود. در واقع قلندریه همانطور که مفهوم آن چند قرن قبل توسط باباطاهر استفاده شده است، پروسه‌ی ذهنی شدنی است که از فتیان آغاز و از مسیر بهلول و حلاج و رازی و سهروردی در مفهوم رندی حافظ به اوج زبانی خویش و در مذهب یارسان و ایزدی و ظهورات آنان بابایه و اباجیه و اخیه، به تکامل خویش دست یافت. نباید فراموش کنیم که شهرزوری بزرگترین شارح سهروردی، وی را قلندر می خواند که همان مفهوم رندی حافظ است.

پروسه‌ی شهری و متمدن کردن ترکمن وترکان تازه وارد و متمدن کردن و اسکان دادن آنان، همانند فغان شاه‌ماران، با بی وفایی آنان بعد از تثبیت قدرت پاسخ داده شد که تکرار کهن الگویی بی وفایی پارسها بود که مادها به آنها اسکان و سعی در متمدن کردن آنان داشتند که با ظهور کوروش، پاسخ وفای مادها را با نابودی آنان دادند. در زوال دوباره سیاست، پروسه‌ی ذهنی و روحی شدن هه‌لپه‌رکی دوباره اتفاق افتاد اما این بار زبان کوردی آشیانه سیمرغ هجران گشت که قبلا در باره سیر و زوال آن بعد از خانی اشاراتی را بیان کردم که هرکس اهل بشارت است، اشارت داند. دوره دوم ذهنی شدن که با زبان کوردی بیان می گردد به تصوف خاص کوردی نیز منجر می‌شود. به عبارت دیگر، در این دوران با تسلط و هجوم ترکان، به تدریج کوردستان نیز محدودمی‌گردد و با تقلیل یارسان به دالاهو و ایزدی به شنگال، در میانه تعصب شیعی

شـرق و تعصـب سـنی غرب، میانه کوردسـتان برای حفظ خویش در مقابل دو قطب شـیعه و سـنی شـرق و غرب، تصـوف را آشـیانه سـیمرغ هه‌لپه‌رکی می‌کند که نمونه برجسته آن ظهور نقشبندیه/خالدیه در تقابل با شیعه شرق وجنوب و سنی غرب و شمال است.

ظهور طریقت نقشـبندیه، مصـادف اسـت با دورانی که جنب و جوش احیا دینی شـیعه و سـنی آغاز گشـته بود که با سـید جمال الدین اسـد آبادی به اوج خویش رسید. از سویی، جنبش وهابیت در عربستان در ۱۸۰۰ و از سوی دیگر، نهضت علمای شیعی برعلیه جنگهای ایران و روس در سـالهای ۱۸۰۰ تا ۱۸۲۰ که باعث افزایش قدرت علما و رهبریت سـیاسـی آنان گردید، و هیجان شـیعیت در جنوب عراق در تقابل با وهابیت سنی، طریقت نقشبندیه بنیاد و به سرعت، گسترش قابل ملاحضه ایی یافت تا جایی که اولین جنبش شبه مدرن شیوخ، به رهبری شیخ عبیدالله از شیوخ طریقت نقشبندیه شکل گرفت که با شیوخ بعدی نقشبندی و قادری از شیخ سعید پیران و شیخ محمود برزنجی تا ملا مصطفی بارزانی و طالبانی تداوم یافت. در روژهه‌لات برخلاف باکور و باشور، نه جنبش شیوخ بلکه رئیس قبیله سمکو بود که آغازگر شورش بود و بعدا در جمهوری کوردستان تا احزاب مدرن تداوم یافت.

شیخ مولانا خالد و شیخ معروف، در زمانی که ناسیونالیسم آغاز نگشته بود و هنوز تسلط زبانی با هورامی بود، هردو به نوشتن رسالاتی به زبان سورانی پرداختند. در واقع تصوف قادریه و نقشبندی در این دوران، از سویی، آشیانه سیمرغ پروازی جنبشهای آناتولی است که در خانه تصوف و ادبیات لانه می‌کند و از سوی دیگر، تثبیت و حفظ میانه بودن کوردستان در مقابل شرق ایرانی و غرب ترکی و عربی است که نمونه آن شافعی در مقابل سـنی حنفی عراق و ترکیه و جعفری ایرانی است و مهمتر از همه گسـترش طریقت نقشـبندیه در تقابل با شـیعه ایرانی و عراقی و سـنی عربی و ترکی است که زبان راز جغرافیای میانه کوردستان در تقابل با شرق و غرب می‌شود. ایده اصلی وهابیت، حقانیت یک مذهب و مبارزه با مذاهب دیگر اسـت که بازتولیدی از ابن حنبل و ابن تیمیه و غزالی اسـت. در مقابل آن نقشـبندیه/خالدیه، در کوردسـتان ظهور کرد، در تقابل با آن، -همانطور که لیزنبرگ اشـاره کرده‌اسـت - ایده تسـاهل و پذیرش مذاهب دیگر را شـعار خود قرار داد که در تداوم ایده توافق هه‌لپه‌رکی ذهنی شده توسط فتیان و اخوان الصفا و سهروردی است. به همین دلیل با تسلط وهابیون بر مکه و مدینه در سالهای ۱۹۲۵ تمامی شخصیتهای طریقت نقشـبندیه را سرکوب و بیرون راندند. در سوی دیگر، علما شیعی که در جنگهای روس قدرت یافته بودند، در ادامه علما شـیعی به اسـتخدام صـفویه در آمده بودند که بعدا بابیه در تقابل با آنان شـکل گرفت. به عبارت دیگر، مفهوم میانه کوردسـتان میانه در مقابل شـرق ایرانی/شـیعی و غرب عربی/سـنی که قبلا در قالب خرمیه و قرمطیه و یارسـان بود، در قالب تصـوف قادریه و نقشـبندیه احیا گردید که پرچم ایده تساهل و مدارا را در تقابل با فتوای حلال و حرام دو طرف شیعه و سنی عَلَم کرد.

درباره‌ی زوال طریقت قادریه در مقابل نقشـبندیه، محققان دلایل متفاوتی را ذکر کرده‌اند: بروین سـن، از نظر نهادی و جامعه شـناسـی به بررسـی مسـئله می پردازد و دلیل آن را محدودیت طریقت قادریه به انتخاب جانشـین پسـر به جای پدر در مقابل آزاد بودن انتخاب خلیفه در میان نقشـبندیه که باعث زوال قادریه در مقابل آن شـد. به نظر نمی آید این دلیل اصـلی مسـئله باشـد آنچنان که خود من(نگارنده) به عنوان فردی از خانواده‌ی شیوخ قادری، شاهد بوده‌ام تحلیل بروین سن مقرون به صحت نیست چون در میان قادریه نیز خلفا لزوما از میان خانواده انتخاب نمی شـوند و در ولایات دیگر خلفای از همان دیار به جانشـینی انتخاب می شـوند. محدودیت تحلیل بروین سـن به محدودیت متد جامعه شـناسـی وی بر می‌گردد. پطروشـفسـکی در کتاب اسـلام در ایران، دلیل زوال قادریه را حنبلی بودن شـیخ عبدالقادر گیلانی بر می شمارد که با شیعی شدن ایران به دست صفویان و ضدیت حنبلیسم با شیعه، باعث زوال قادریه شد. پطروشفسکی در آستانه درک مسئله قرار گرفته است که مسئله تضاد را برجسته می‌کند اما نمی تواند به تنهایی دلایل آن را توضیح دهد چون اگرچه شیخ عبدالقادر حنبلی(وی هردو فقه حنبلی و شـافعی را تدریس می کرد) بوده اسـت اما در آن زمان و اکنون قادریه شـافعی بوده‌اند و تصـور نمی کنم اعضـای قادریه در کوردسـتان چندان به مذهب حنبلی شـیخ آگاهی داشـته باشـند. میشـائیل لیزنبرگ اگر مسـتقیما به این سـئوال نپرداخته اسـت اما به درک مسـئله نزدیکتر می‌شـود. وی در تقابل با تز بروین سـن که ظهور طریقت در کوردسـتان را ناشـی از زوال امارتها به دلیل تنظیمات سـلطان می داند، ظهور طریقت را به دوران قبل از و بی ارتباط با این مسـئله می داند. از نظر وی ظهور نقشـبندیه، اسـاسـا در تقابل با سـلفی‌گری ظهور یافته در وهابیت بود که در مقابل تکفیر مذاهب دیگر، مولانا خالد، ایده تسـاهل و اسـلام میانه و و معتدلی در مقابل سـلفیسـم وهابی مطرح کرد. اگر تحلیل لیزنبرگ را با مسـئله حنبلی بودن شـیخ عبدالقادر طبق تحلیل پطروشـفسـکی، در نظر بگیریم، به نظر می‌رسـد زوال قادریه به حنبلی بودن شـیخ ارتباط داشـته باشـد که نقشـبندیه در تقابل با وهابی حنبلی مذهب ترقی ویژه‌ایی یافت. اما از سـوی دیگر، تحلیل

پطروشـفسـکی قابل تامل اسـت اما در جهت عکس؛ به این دلیل، همانطور که نقشـبندیه در تقابلی با وهابیت عربیسـم و جنبش شـیعیسـم جنوب عراق بود، در تقابل شیعیسم صفویه نیز بود به این معنی که قادریه اگرچه از نظر رسمی درچهارچوب اهل سنت تعریف می‌گردد اما ریشـه معنوی خویش را به علی می‌رساند و در زمان بعد از صـفویان و گسـترش قداسـت علی در میان فارس/ایرانیها و شـیعیان جنوب عراق، نقشبندیه که ریشه معنوی خود را به ابوبکر رسانده و به ظاهر شریعت مقیدتر است، شاید پاسخی به نیازهای آن زمان در حفظ هویت میانه در مقابل ایرانیت/شـیعیت و سـنیت(عرب-ترک) بود و زوال قادریه نه آنچینان که برخی معتقدند به خاطر ضـدیت وی با صـفویه بلکه به خاطر شباهت آن با صفویه است که در گسست صفویه از مهریسم، و گرایش به شیعیسم وجنی خواندن کوردها توسط علما شیعی عرب در دربار صفویه و گرایشات شرقی(ترکی/ایرانی) آن، نقشبندیه که در تقابل با شیعه خود را به ابوبکر می رساند، جایگزین قادریه گشت که مرز هویت با دیار شرق معلوم گردد. بویژه این دوران مصادف است با گسترش یافتن روحانیون بعد از فتوای جنگ با روسیه، که جنبش بابیه نیز در تقابل با آن ظهور می‌کند که قصـد برافکندن علما و خلع ید قدرت آنان از صـدور فتوی و امکانات مالی را دارد که اعتراض دیگر روح مهری بر علیه شـرق ایرانی/ترکی و شـیعی اسـت. بنابراین، اسـارت شـرق و غرب به دسـت ترکان و شـیعی افراطی از سـویی، و از سـوی دیگر، سـنی افراطی وهابیت ، باعث گسـترش تصـوف نقشـبندیه در چهارچوب مذهب شـافعی برای حفظ میانه در مقابل شـرق و غرب بود که شـاید قادریه قادر به پاسخگوی نیازهای آن زمان در حفظ میانه بودن نبود.

از یک جنبه شـاید بتوان جایگزینی قادریه با نقشـبندیه را بخشـی از پروسـه زوال دانسـت برای اینکه تا جایی که من اطلاع دارم و با آن زیسـته‌ام؛ قادریه اگر از یکی دو دهه اخیر بگذریم، چندان مقید به شـریعت و فقه نبوده‌اسـت. ماسـینویون نیز بعضـی از سـرودهای قادریه را صـراحتا کفر آمیز می خواند «تەریقە تەی قادری کەی زیدهی ئەحکامی شـەریعە ت بوو؟». تکایای طریقت قادریه تا چند دهه پیش، بسـیار تاریک و تنها پنجره آن سـوراخی به اندازه سـنگ برای تهویه هوا و دود سـیگار بود که مراسـم با قیل و قال خاصـی برگزار و دراویش با مارهای سفید و سیاه در آن حضور می یافتند. همچنین مراسم قربانی گاو برگزار می شد و حرکاتی با بدنها انجام می گرفت که علم قادر به تحلیل آن نیست. اما در چند دهه اخیر همانند نقشبندیه، تغییراتی درگرایش به شریعت و ممنوعیت برخی از حرکات اتفاق تحمیل شد تا جایی که در کنار تکایا مدارس علوم دینی نیز دایر گشته‌است. باید در نظر داشت که قادریه در سیر خویش، تحولات مهمی به خود دیده است. ظهور این طریقت با شیخ عبدالقادر گیلانی که خود شخص وی بیشتر به عنوان یک واعظ مشهور بود نه صوفی، صبغه‌ی فقهی و شرعی آن برجسته بود با زوال خلافت و در دوران بعد از ایلخانیان به تدریج از جنبه فقهی آن کاسـته شـد و جنبه صـوفیان و عامیانه به خود گرفت که گسـترش قابل ملاحظه‌ای در مهرزمین یافت در این دوران که همزمان شاهد گسترش تشیع هستیم، تشیع و تصوف تاثیراتی را از همدیگر دریافت و داده‌اند که قادریه نیز بی تاثیر نبوده است؛ برای مثال سرسلسله به علی می‌رسد و سرودهایی در ستایش علی در اشعار صوفیانه این فرقه به عنوان پیر طریقت به گوش می‌رسد، اما همچنان مرزهای خویش را با شیعه با معیار قراردادن صحابه نه اهل بیت و نفی تعطیلی برخی احکام تا ظهور امام زمان، حفظ می‌کند. گروهی گسـترش طریقت قادریه در مهرزمین را با تاخیر نسـبت به سـرزمینهای دیگر، همزمان با گسـترش تشیع صفویه در نظر می گیرند که اگر این فرض درست باشد، شاید طریقت قادریه در کوردستان با توجه به ضدیت صفویه با اهل سنت، رنگ شیعی دادن به اهل سنت برای حفظ در مقابل سختگریها و سرکوبهای صفویه یا همان میانه دو قطب باشد که شخصیت علی نیز برجسته می‌گردد چون برخوردهای اولیه صـفویه نه با تصـوف بلکه با تسـنن بود. اما گروه دیگری برعکس معتقد به زوال طریقت قادریه در زمان ظهور صـفویه و قبل از ظهور مولانا خالد نقشـبندی هسـتند و چون پطروفشـسـکی، جنبه حنبلی شـیخ عبدالقادر و سـنی بودن قادریه را دلیل زوال قادریه و محدود شدن در مقابل گسترش تشیع صفویه می دانند. اما منظور این دسته از محققان از محدود شدن، به کوردستان است ناگزیر شـاید محدود شـدن در ایران به کوردسـتان، همان گسـترش آن در کوردسـتان در زمان صـفویه باشـد. محدود شـدن قادریه و گسـترش شـیعه صـفویه که همان ظهور قادریه در کوردسـتان اسـت که محدود شـدن یارسـان و ایزدی نیز در این دوران رخ داده اسـت و با توجه به گرایشـات امارتهای آن زمان به عثمانی و حمایت سلاطین عثمانی از این طریقت را چگونه می توان تحلیل کرد در حالی که نقشبندیه ارتباط خاصـی با سلاطین عثمانی، با وجود گسترش طریقت در امپراتوری و حتی نقشبندیه شدن بسیاری از شیخ الاسلامهای استانبول و بغداد و دمشـق، ندارد اگرچه عثمانیها را دژ اسلام می نامد. همچنین، اجازه طریقت مولانا در شرق در هندوستان گرفته شده‌است که اتفاقا یکی از اتهامهای شـیخ معروف قادری در رسـاله«تحریر الخطاب فی الرد علی خالد الکذاب» به مولانا خالد، تفکرات هندی وی می باشـد؟ آیا می توان ظهور

نقشبندیه را پاسخی به نزدیکی قادریه به عثمانی در نظر گرفت؟ که تاجایی من اطلاع دارم تاریخ روایتی از تضاد نقشبندیه و عثمانی را روایت نکرده‌است بلکه برعکس والیان شهرهای مهمی چون بغداد که زیرنظر سلاطین عثمانی بودند، از مریدان وی شدند. جدای از اینکه این رقابتها در میان دو پادشاه طبیعی است اما سوای هدف شیخ معروف، اتهام تفکرات هندی بودن مولانا و حمایت والی بغداد از مولانا در مقابل اتهام شیخ معروف را چگونه می توان تفسیر کرد؟ نباید فراموش کرد که شیخ مولانا در تبعیت خلیفه رحیم بیگ که فرستاده شده از طرف شیخ عبدالله دهلوی در هند بود، به دیار شرق شتافت که در افسانه شکل اسطوره‌ای طلبیدن و راهنمایی الهی را به آن داده‌اند. وی در سال اول حضور در خانقای شیخ عبدالله دهلوی حاضر به پذیرش تفکرات احمد سرهندی نبود اما بلافاصله پس از پذیرش، اجازه طریقت را دریافت. طریقت قادریه در آن زمان در حکم ایدوئولوژی امارت بابان بود، با توجه به ستیز دو طریقت و بازگشت مولانا از هند و تاکید بر شریعت و سفرهای وی به شام و حمایت والی بغداد از وی، آیا می توان آن را بخشی از تجلی سیاسی پروسه زوال خوددا و جایگزینی خدا که در ادبیات نیز آن را بررسی کردم، باشد و در تقابل با گسست صفویه از مهریت/کوردیت در تقابل با آن کوردیت به شریعت گرایش یاف؟

نقشبندیه برخلاف قادریه، توجه بیشتری به ظاهر شریعت دارد که البته به معنی نفی شریعت توسط قادریه نیست اما نقشبندیه این پیوند را درونبود کرد، وی در نامه‌ایی به یکی از منصوبان خویش، می نویسد«طریقت بی شریعت الحاد و زندقه است...بعضی از اولیا شریعت را فرع و پوست و معارف اولیا را اصل و مغز می گویند و این سخن در مشرب حضرات ما بی اعتبار است بلکه حقیقت همه شرع و ماسوای شرع فرعند..در مشرب ما طریقت برای حصول شریعت است...علم بی باطن و باطن بی شرع ضلال است». همچنین در نامه به شیخ محمد فراقی اشاره می‌کند: « کار مردان خدا پیروی از شریعت حشرت خاتم است... اصل تعلیم شرائع است و عبادت بی ترویج شریعت از دست هر مفلوج و پیرزنی می آید». این ایده مولانا خالد، برخلاف اصول تصوف حتی در دوران خلافت عباسی است که غایت شریعت را طریقت و دسترسی به طریقت به معنی نفی شریعت بود که اتهام علما خلافت چون نظام الملک و غزالی به متصوفان مهری این بود که، طریقت و تصوف را بهانه‌ایی برای نفی شریعت در نظر می گرفتند. وی خواهان بازگشت به سیره پیامبر و از لزوم اطاعت حکام از شریعت اسلامی ندا سر می داد که همان تفکرات احمد سرهندی است که می تواند بخشی از پروسه زوال در آغشته شدن به شریعت باشد.

اگرچه همچنان تحلیل لیزنبرگ قابل تامل است چرا که در اندیشه‌های وی تساهل و عدم تعصب گویای روح متساهل کوردیت در تقابل با دو قطب شیعیسم و سنیسم شرق و غرب بود. مولانا معتقد بود که نباید خود را بهتر از کسی به شمار آورد حتی اگر بر فسق ومعصیت باشد چرا که «خاتمه‌ی کار مجهول است...چه بسا میخوارگان فجار در آخر به درگاه کریم پذیرفته و ای بسا زاهدان متشرع خلوت نشین مرتاض به سمت فجار و به رسوم مفار مرتسم می شوند». به این معنی که وی در ادامه متفکران مهری، دوبنی مطلق را نفی می‌کند. نفی تضاد مطلق و در آستانه میانه مهری باقی ماندن را در اشعار و مناجات وی نیز مشهود است چرا که وی اگرچه اهل سنت و سرسلسله نقشبندیه را به ابوبکر می رساند«به سوز سینه صدیق اکبر» اما اشعار و مدحهای زیادی نیز از امامان شیعه و اهل بیت دارد «حسین ان سرور جمیع سیعدان...محمد باقر آن کوه مفاخر»و خواهان نفی تضادهای مطلق مذاهب است«در خمخانه الست با کسی صبوح پر فتوح تعشق را نوشید....در این خرابات نه سنی عمری را با شیعه جعفری غباریست و نه شریف قریشی را با بنده حبشی نفاری و نه ندمای سلاطین را بر فقرای مسکین مزیت وافتخاری بلکه ژنده پوش را با جوهر فروش جای همسری است و گدایان و را با پادشاهان مجال برابری» . همچنین کسب روزی را از طریق دین و دینداری آفات ویژه و سود شخصی می‌دانست که جسارت و قدرت انتقاد از علما را از مردم می ستاید و باعث زوال معنویت خواهد شد. نوشته ها و اشعار وی نیز تاثیراتی از مهریسم که برخی از آنان را ذکر کردم مشاهده می‌گردد برای مثال:

می خواره و بت تراشی و فاسق بودند / با اهل خرابات موافق بودن

بر هرجه که نارواست، عاشق بودن / به زانکه به خرقه در منافق بودن...

نه‌قشبه‌ند له وح صه حیفه ی هه ستی / نه شئه به خش جام باده ی سه رمه ستی

شوعله به خش نار پورته و ئه فزای نوور / روزی ده هنده ی مه ل و مار و موور

خالد همچنین در پی یار است اما یار را نمی‌یابد و قادر به تعیین بخشی به آن نیست نه در پردیس چون باباطاهر و نه در قرارداد چون احمد خانی و اگرچه یار همچنان معشوق واقعی است:

ندارد هیچ کسی یاری چو یار من همایون فر / خجسته طلعت و فرخ رخ و ماه و سعید اختر

جبین مهری،پری چهری،ستمکاری، دل آزاری / شهی سرکش، بتی سرخوش نگار آتش، ممه انوار

و گاهی چون حافظ فغان نبود یار را سر می زند:

افسوس که وقت یار از دست برفت / ایام وصال یار از دست برفت

در معرض یک دولت ناپاینده / صد دولت پیدار از دست برفت

جای جانان است، اینجا، مایه جانم کجاست / منزل سلطان خوبان است، سلطانم کجاست؟

ههمچو مجنون کوره و هامون می نوردم بهر او / سو بسو میجویمش اما نمی دانم کجاست.

چون کواکب صف به صف قوج بتن در جلوه اند / شاه خوبانم کجا خورشید رخشانم کجاست

سخت سرگردانم اندر این شب تاریک هجر / روشنی بخشم کجا شمع شبستانم کجاست

بی وفایی با وفاداران نه طور عاقلی است / خاصه یاری نیست مانندش وفادار دگر

و گاهی ناامید از وصال با یار و نیافتن تعیینی برای یار خویش یا عدم امید به آن،

خالد سوخته از هجر تو روزش تار است / شب یلداست برش غره نور روز فراق

خالدا امید شادی بگسل از دنیای دون / لشکر سلطان غم صف صف ستاده هر طرف

خالد از درد و غمش افغان و زاری تا بکی؟ / ناله کم کن شد جهان ا زناله زارت خجل

در یثرب و مدینه نبی و شریعت به دنبال یار می‌گردد: «یثرب آن خاک است پیش از خلق آدم صبح و شام» «سالها بگذشت از عمر و نکردم طواف آن».

خالد ای مرغ گلستان وفا بس کن بغان / کان بهار زندگانی خرم و خندان رسید.

بنابراین، مولانای نقشبند اگرچه سرشار از مفاهیم مهری غار و یار و عهدالست و خرابات و خرمی بهار است اما قادر به تعیین یار و یافتن آن نمی‌شود تا به وصال یثرب و خاک رسول می‌رسد و آن را تجلی یار خویش در نظر می‌گیرد که اگر نفی قداست شیطان برخلاف حلاج و همدانی و گرایشات شدید وی به شریعت را به آن اضافه کنیم، می توان وی را به نوعی در ادامه پروسه زوال از تصوف مهریسم به شریعت و سنتزی درونبود از هردوی آنها که در اشعار مولوی و محوی نیز مشاهده می‌گردد در نظر گرفت. اگر شیخ شهاب الدین سهروردی به شکل درونبود مهریسم را با معنویت تلفیق کرد و مذهبی چون یارسان با کیش شخصیت و مراد و مریدی، مولانا خالد ، به شکل درونبود، مهر/یار را با شریعت پیوند دادند که نتیجه این پیوند، بعدا در نورسی و کواکبی و امروز در پیوند شریعت با خرابات/خانقاهای کوردستان مشاهده می‌کنیم که سلطان عبدالحمید با شعار اتحاد اسلامی، از شیوخ طریقت در کوردستان سواستفاده‌های سیاسی می‌کرد. مهرزمین مهد خرمیان و قلندرهایی چون سهروردی و رازی و همدانی و باباطاهر، به تدریج در تداوم کرولیت، کرمول نیز می‌شود و شریعت از قرون ۱۸ و ۱۹ پای ثابت کوردستان می‌گردد در زمانی که مدرنیته قداستها را دود می کرد کوردستان با شریعت آشتی کرد. یار در پروسه احیای خویش از راه‌های متفاوت تصوف وفلسفه و مذهب، با هر احیا و وصالی فراق و هزینه‌ایی نیز داشته است. در واقع مولانا خالد، مم ی است که از کنج خلوت به عالم اجتماع وارد می‌گردد اما با همان ذهنیت مم به علاوه شریعت. به این معنی پروسه زوال و ذهنی/فردی شدنی که در ادبیات بعد از خانی شاهد آن بودیم با نقشبندیه شکل اجتماعی به خود می‌گیرد. همان اتفاقی در قرون ۷ و۸ با مذاهبی چون یارسان اتفاق افتاد

«Individualle Gemeingeist» که براساس همان ذهنیت فردی و اخلاقی شده با متصوفان و فلاسفه ایی چون جنید و حلاج و سهروردی، یار را با یارستان آشتی می دهند. نقشبندیه نیز براساس ذهنیت فردی وصال یار که رگه‌های زوال و ترک دنیا و شریعت و روح‌گرایی در آن برجسته شده بود، به آن جنبه اجتماعی داد با این تفاوت که برخلاف اجتماعی شدن یارسان، این بار جنبه تشریعی و شریعت اسلامی آن نیز برجسته شده بود که با واسطه نورسی در ظاهر شریعتی جامعه امروزی کوردی مشاهده می‌شود که حتی کوماری کوردستان، در برابر هر اصل حقوقی مدرنی آن را با یک آیه از قرآن تزئین می‌کند. نقشبندیه بخشی از پروسه‌ایی است که بعد از سلطه شیعه و سنی با صفویه و عثمانی در شکست جنبشهای آناتولی و محدود شدن یارسان به دالاهو و ایزدی به شنگال و پوشیدن خرقه طریقت بر جنبشهای مهری اخیه اتفاق افتاد. قادریه خود نیز بخشی از این پروسه زوال است. نباید فراموش کنیم مولوی که، اولین بار مفاهیم تقدیر و حزن و مرگ وپوچی دنیا در اشعار وی هویدا شد که بعدا در اشعار امثال محوی به قاعده تبدیل شد، ظاهرا شاگرد شیخ معروف نودهی، رئیس طریقت قادریه است(متاسفانه به منابع خوبی در بررسی افکار شیخ مارف نودهی دست نیافتم). اما تفاوت نقشبندیه این بود که پیوند با شریعت را درونبود کرد و شریعت را ماهیت و نهایت طریقت فرض کرد که مناره‌های مساجد، نمادی از طبیعت کوردستان شده است. ممِ فردی/اخلاقی شده که متوسل به شریعت نیز می‌شود بعدا با سیاسی شدن این ذهنیت فردی/اخلاقی اجتماعی شده با نهضت شیوخ و سپس احزاب، با مم های مدرن فکری و سیاسی بر می‌خوریم که نگاهی اخلاقی و فردی به سیاست دارند که با تغییر اشخاص، امید به دنیای بهتر و انتظار وفای به عهد فردی اخلاقی را در سیاست دارند و پادمفهومهای سیاسی را چون اتهام اخلاقی در نظر می گیرند که باید از آن تبرئه شوند و به پای امرمتعال برای بخشش و رحمت قربانی می دهند.

نباید این مسائل را یک طرفه تحلیل کرد. برای تحلیل هرگونه تحول مفهومی/سمبلیک کورد باید رابطه متقابل کرول-کرمول را در نظر گرفت. ظهور علمای دینی مدرن متاثر از اخوان و سلفیسم و گاها وابسته و حقوق بگیر دولت در میان عامه مردم می تواند عامل مهمی در گرایشات تشریعی و فقهی باشد که در دهه‌های اخیر در میان قادریه نیز اتفاق افتاده‌است. برای مثال در یکی از روستاهای هورامان به اسم دیووزناو(شاید به معنی دیو ظهور کرد) مراسمی چندهزار ساله وجود دارد که در سالیان اخیر توسط ملاهای روستا انجام می پذیرد و شکل اسلامی و تشریعی به آن بخشیده‌اند. در کنار تکایای طریقت قادریه که قبلا از اسلام تنها نماز و روزه‌ایی وجود داشت، مدارس علوم دینی و فقهی دایر کرده‌اند اگرچه هنوز در مراسم ذکر از هر قشر و فرقه‌ایی از جوان چپ و کمونیسم تا صوفی سنتی و ملای تشریعی حضور دارند. این مسئله در پیرشالیار نیز وجود دارد که با وجود حفظ سمبلهای آن به شکل اسلامی برگزار می‌گردد. این از یک سو، روح منعطف کورد را نشان می‌دهد که امکانیت تطبق با شرایط زمانه را می‌یابد اما از سوی دیگر، در هر تطبیقی، بخشی از هویت نیز قربانی می‌گردد که در ارتباط دو عامل «کرول» و «کرمول» یا هبوط و صعود باهمدیگر باید پروسه تاریخی آن را در نظر گرفت. مایلم اعتراف کنم که در این زمینه تحقیقات هنوز ادامه دارد. این دوران و رقابتهای دو طریقت در تقابل با دو قطب شرقی و غربی و ظهور مدرنیته و همزمان زوال ادبیات، دورانی تاریک و پر از سرهای بریده بی جرم و جنایت است و چنین پرسشی هنوز در میان خود کوردها طرح نگردیده است لاجرم در حد امکانات فعلی امکان پاسخگویی به این پرسش وجود ندارد و یا شاید راقم این سطور فعلا صلاحیت علمی لازم برای بررسی همه جانبه مسئله را ندارم و آنچه بیان می‌شود در حد فرضیه‌ایی بیش نیست تا شاید روزی با منابع بهتری بتوان به آن پاسخ داد.

این دوران، یعنی در قرن نوزدهم که دوران سکوت سیاست وتثبیت دیگریها نیز می باشد، ادبیات کوردی که لانه سیمرغ مهریسم گشته بود، زوال باورنکردنی در ترک پردیس به سوی فردوس به خود می بیند که شخصیت مم نماد آن است. شاید به دلیل زوال امارتهای کوردی و عدم شروع جنبشهای شیوخ است. زبان این دوره برخلاف قدیم که امکانیت سازش و استفاده از فلسفه یونانی نئوافلاطونی را داشت، قادر به درک و دریافت زبان خشک علمی مدرن نگشت به همین دلیل در دورانی که مدرنیته قداستهای سنت را دود و به هوا می فرستاد، به جای ارائه سنتز چون سهروردی، زبان - و تصوف- غرق در قداستهای رمز و راز، چون مم به امتناع تصویر و عمل می‌رسد و نه تنها از عالم دنیوی و سیاست به کلی کنار میگیرد بلکه با صورت مهری خویش نیز بیگانه می‌شود که شخصیتهایی بعد از مولوی چون محوی و نالی و ناری بیانگر آن هستند تا به ظهور ناسیونالیسم مدرن و قادر کویی و دوران گذار بعد از کویی می‌رسیم. کویی مرحله شناخت بحران، وناسیونالیستها و روشنفکری دینی پاسخ به بحران بودند. به این معنی که کویی متوجه زوال سنت و عدم پاسخگویی دنیای رمز و راز در مقابل دنیای مدرن شده بود اما هنوز در حیرت شکاف باقی مانده بود تا به شخصیتهای نافذ و عالم دیگری چون نورسی و بدرخانیان می‌رسیم که سعی در ارائه

پاسخ به بحران را دارند. در واقع آخرین جنبشهای کلاسیک مهری چون نقشبندیه و بابیه، نشان از عدم تحول صورت‌سمبلیک به مفاهیم سیاسی است که با ورود به سیاست، فاقد مفاهیم سیاسی هستند نمونه‌ی سیاسی آن شیخ عبیدالله‌نهری است که با وجود حفظ میانه بودن در ادعای استقلال از قاجاریه‌ی شرقی و عثمانی غربی، فاقد هرگونه ایده و ایدوئولوژي برای ادعای خویش در استقلال کوردستان است. صورت‌سمبلیک از دالاهو تا لالش و ماردین در جایی دور از سیاست و سیاست در بیرون آن، با حقوق و اخلاق مشغول قربانی دادن است و این فقدان همچنان بردوام است که حتی اگر مفاهیم سیاسی را بکار می برند، ذهنیت، فردی/اخلاقی است که طرح حقوقی مدرن یافته‌است.

طریقت نقشبندیه و تصوف به کلی، از سویی،مکانی برای گسترش زبان کوردی در مدارس-مکتب بود و از سوی دیگر حامل ایده‌های مهریسم عینیت یافته در آناتولی که با زوال قدرت امپراتوری عثمانی با الهام بخشی به شورش شیخ عبیدالله در مقابل شرق و غرب، در شورش شیخ سعید پیران در تقابل با کمالیسم و تشکیل دولت تک قومیتی ترکیه، تجلی عینی می‌یابد که با شکست شورش، دولت ترکیه، از سویی، مدارس-مکتبهای طریقت را تعطیل کرد و از سوی دیگر، زبان کوردی را ممنوع اعلام کرد به این معنی که دو حامل ایده مهریسم را از بین بردند که در این دوران، طریقت نقشبندی از حوزه اجتماع و سیاست عقب نشینی و جنبه فردی و شهری به خود می‌گیرد که سعید نورسی، نتیجه این تحول است. در واقع نورسی و امتناع وی از پیوستن به جنبش شیخ سعید پیران، نشان از ظهور هردوی فردانیت از هم گسیخته و شریعت، در مقابل صورت‌سمبلیک تصوف است و عزلت شیخِ کاتبِ رساله نور در غاری در وان، از سویی، اوج تکاملِ زوال تصوف از صورت‌سمبلیک خوددا به خدا و از بدن‌کامل به بدن جزئی که روی دیگر ظهور و تولد سوژه‌ی معلق مدرن کوردی است که از صورت کلیت کوردی گسسته است که در نورسی، کلیت جایگزین شده، شریعت و حاملان شریعت یعنی عثمانی است که بعدا کلیتهای دیگری چون طبقه کارگر جهانی و مدنیت و شهروندی شکل میگیرند که حاملان آن چون کلیت نورسی همان اقوام مسلط دیگری می شون و از سوی دیگر، در عبادت حی حاضر در غار و امتناع وی در پیوستن به شیخ، بازتولید کهن الگوی «مم» در سیاست است که در اشتغال به خدا، از پیوستن به خوددای زین امتناع می ورزد. تحلیل ساده‌انگارانه لیزنبرگ از مم و زین، که آن را عارفانه می‌پندارد، شامل شخصیت خود خانی نمی‌شود که، نگاهی سیاسی و بیرونی به عرفان دارد نه اینکه خود خانی فرد عرفانی در تکاپوی حق باشد و برخلاف یوانا بوخنسکا، این خدای مم و امتناع وی از زین بود که ناشی از تاثیر خدای ابراهیمی بود نه صعود« بکو» به بهشت که نمایانگر همگرایی تضاد مهری است و یک قرن بعد در فاوست تبلور یافت . زوال صورت کلی سمبلیک ناشی از «کرمول» شدن تصوف و «کرول» شدن بیرونی بخاطر ممنوعیت زبان و مدارس به عنوان دو حامل ایده خوددا/کلیت، فردانیت از هم گسیخته کوردی را به ظهور رساند که اگرچه با نورسی آغاز گشت اما دیگر پایانی برای آن در تصور نمی گنجد. به همین دلیل مشاهده‌ی مرگ کورد که آن را فریاد زدم، برای هر تحلیلگری اما نه ژورنالییست‌ها کار سختی نیست.

باکور بعد از شکست شیخ پیران، با وجود شورشهای متعدد دیگر چون آرارات، قادر به هه‌لپه‌رکیدنی سیاسی نمی‌شود تا ظهور عبدالله اوجالان که گسست در تداوم طریقت نقشبندیه و سعید نورسی در قالب اندیشه‌های مدرن است که پایینتر به هردوی آنها بازخواهم گشت. در واقع تحول مفاهیمی که بعد از خرمیان با تصوف اسلامی از سیاست به اخلاق روی داد، در دوره‌ی بعدی ذهنی شدن با تصوف و ادبیات، با شخصی شدن بعد از دوران مدرن چون نورسی، بازهم تکرار گشت که این بار فردی و ذهنی شدن نه به متافیزیک معنوی و ناالحق بلکه به متافیزیک دولتهای دیگری ناالایران و ناالاسلام در قالب ترکیه و ایران فرهنگی انجامید و چون یارسان که هرچقدر هم اجتماعی و سیاسی بود، با گذار از فیلتر ذهنی و فردی شدن جنید و حلاج، یعنی مبتنی بر ذهنیت فردی اجتماعی گردید که احزاب سیاسی مدرن نیز هرچقدر در ظاهر هیکل سیمرغ را داشته و سیاسی و اجتماعی هستند، بازهم از فیلتر ذهنی شدن و فردی شدن اخلاقی پروسه تصوف، به دنیای سیاست گام گذاشتند که جنبشهای سیاسی معاصر چون پ.ک.ک، مانند یارسان، جنبشهای فردی/اخلاقی اجتماعی شده «Individualle Gemeingeist» هستند و اگر فردانیت یافتن قدیم به اسارت در تارهای معنایی اسلامیت خلافت و معنویت دین منجر می گشت، پروسه فردانیت یافتن دوره مدرن به اسارت در تارهای معنای ملیت دولت ایرانی/ترکی و معنویت ملیت ایران و ترکیه فرهنگی منجر می‌شود که مهریسم تحول یافته بعد از فتیان که در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نبود، اما فغان آن را سر می کشیدند«یاران را چه شد. شهریاران را چه شد» به ایدئال کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم ایرانی منجر شد که فغان نه برای شهریارانِ شهرِ یاران بلکه برای آبادی

شاهی دیگران است. در حالی که دولت تجلی سیاسی خودداست و نخواستن دولت ریشه در زوال صورت خوددا در تصوف و ادبیات قبل از مدرنیته با شخصیت مم دارد که توسط مم های قلم به دست و تفنگ به دست مدرن، بازتولید گشته‌است.

پروسه فردی و اخلاقی شدن در این دوره - برخلاف نظر لیزنبرگ- تنها به دلیل نابودی بنیادهای سنت توسط مدرنیته و شهری شدن نبود بلکه قبل از مدرنیته با تصوف و ادبیات آغاز گشته بود که پروسه فردانیت سازی ناشی از شهرنشینی، به آن تداوم بخشید که نمونه آن همکاریهای شیوخ قادریه با عثمانی و شخص شیخ محمود است. فرد گسسته از صورت کلی سمبلیک به دنبال صورت کلی در هویت یابی به خویش و اتحاد خالق و مخلوق می‌گردد که این صورت کلی را بخاطر زوال صورت کلی هه‌لپه‌رکی، در کلیت دولتها-ملتهای دیگری و یا کلیتهای ایسمی چون پرولتاریا و شهروند جهانی می‌یابد. فردانیت گسیخته از کلیت به جای درک این گسست، در توهم کلیت دیگری، بنیاد نظری خویش را با درونی کردن نظریه‌های دیگری، در قالب مفاهیم شهروندی حقانیت می بخشد که همان اتمیزه شدن فرد کورد در صورت کلی دیگری است که چون مم، بی اختیار به زین پشت می‌کند چرا که به حقانیت و اتحاد عاقل و معقول به شکل فردی دست یافته‌است. فردانیتی که با فردی شدن تصوف تکوین در پروسه شهرنشینی که همان پروسه اتمیزه شدن توسط دیگری است، در سیستم دیگری فاقد مشکل است به این معنی که فرد کورد یعنی گوشت و خون کورد، بدون صورت کوردی حتی می تواند اینونو و زنگنه شود. این فرد گسیخته از صورت کل، که در پروسه شهرنشینی با مفاهیم شهروندی به حقانیت دست یافته‌است، در توهم کورد بودن است اما تنها از نظر نژاد و تبار و خون کورد است. به همین دلیل، تاریخ‌نویسی وی از کورد نیز به نژاد و تبار و خون محدود می‌شود که، فرافکنی شخصیت فردی شده‌ی گسیخه از کلیت خویش است که نیستی خویش را به نیستی تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد می کشاند. فردی که به تبار و خون محدود گشته‌است، چون هویت وی دیگر کوردی نیست، تراوشات فکری و قلمی وی نیز نمی تواند کوردی باشد. فردانیت بی صورت برای دریافت صورت دیگری، باید قربانی ببخشد و تنها با اثبات برادری خویش صاحب ارث صورت دیگری می‌شود که شکل فرهنگی و سیاسی آن که عین بی فرهنگی و بی سیاسی شدن فرد کورد است که نمونه آن را از مرزنشین غیور و خدمت رسانی کوردها به فرهنگ عظیم ایرانی شاهد هستیم. فردانیت بدون صورت و محدود شده به گوشت و خون، مشارکت گوشت و خون کورد بدون صورت کورد در سیستم ایران و ترکیه را مشارکت سیاسی و دموکراسی نام می نهد. این فردانیت، عدم است و توگویی با آگاهی از عدمیت خویش، با بخشش و قربانی در قبال دریافت صورت دیگری، سعی در هستی یافتن دارد که پایینتر در بحث امر مسیانیسم و قربانی به آن باز می‌گردم.

به عبارت دیگر، این دوره که بعد از ذهنی شدن دوباره سیاست با تصوف و ادبیات است، بدون درک تحول مفاهیم و سمبلها صورت گرفت و برخلاف ماد و مانناییو مزدکی، مانند جنبشهای آناتولی که با اخلاقی کردن سیاست با هستی بخشیدن به ترکان، نیستی خود را تضمین کردند، با همکاری در استانبول و موصل و رقه و انقلاب، دشمن خویش را تقویت کردند و امروزه آن را در اخلاقی و حقوقی درک کردن مفاهیم سیاسی و استراتژی مشاهده می‌کنیم که بازتولید همکاری دیروزی نورسی و شیخ محمود با ترکان عثمانی است که مسئله کورد نیز به مسئله‌ایی اخلاقی و حقوقی اقلیت تقلیل یافته‌است و قادر به درک سیاسی مفاهیم سیاسی چون ایران پلورال و درک رفتارهای سیاسی چون وعده قبل از تصرف موصل و استانبول نیستند. به این معنی که فردی/اخلاقی شدن خویش را به دیگری نیز فرافکنی می کنند. تحقق وعده و قول، مسئله‌ایی اخلاقی و فردی است اما در سیاست مدرن، کوردها انتظار تحقق آن را توسط دولتها دارند چرا که قادر به دریافتی از دولتها و ایده‌ها، فراتر از شخصیتها ندارند به همین دلیل از آتاتورک تا اردوغان، از رضاخان تا خامنه‌ایی از قاسم تا عبادی، در توهم تغییر سیاستها با تغییر اشخاص هستند که فرافکنی شده شخصی/فردی شدن خویش است که با تصوف آغاز و با شهرنشینی تداوم یافت.

بنابراین، ظهور به اصطلاح ناسیونالیسم مدرن کوردی در زوال سیمرغ هه‌لپه‌رکی در تصوف و ادبیات، به مرغهای پراکنده فردی که در تمنای وصال سیمرغ چون مم هستند، به اشخاص - یاسمی و نورسی- و احزابی منجر شد که به جای سیمرغ کردن سی مرغها و تشکیل شهریاران با شهرِ یاران، هرکدام از مرغها در آیینه سیمرغ دیگری در توهم سیمرغ شدن و تشکیل کلی می افتند که همان نفی سیمرغ شهریاران و صورت کلی کوردی/مهری است. مدرنیته کوردی در بازتولید مم خانی است که به جای تلاش در دست یافتن دوباره به زین، به مرحله ماقبل سیاست و ماقبل زبان در انحلال خدا می‌رسد که همان آسیمیلاسیون خدای دولتهای دیگری است حتی اگر زین به آغوش وی بازگردد چون ۱۹۷۹، ۲۰۰۳ و ۲۰۱۴، مم احزاب ما، وی را پس داده و به آغوش عشق خدای سوریه دموکراتیک و ایران دموکراسی و عراق فدرال پناه می برد.

در واقع، دوران بعد از زوال جنبشـــهای آناتولی، بویژه بعد از خانی که در مبحث ادبیات به آن پرداختم را که نزدیک دو قرن ۱۸ و ۱۹ اســت را می توان دوران زوال و انحطاط دانسـت که مصـادف اسـت با ظهور مدرنیته. تصـوف زوال یافته در عالم «رمز و راز» برخلاف تصـوف قدیم در برخورد با فلســفه متافیزیکی و رمز و رازدار یونانی، چیزی در چنته در برخورد با علم پوزیتویســـتی مدرن نداشـــت و در حین برخورد عملی، هرچه بیشــتر به لاک رمز و راز خویش پناه می برد و برزخی مابین این دو دنیا ایجاد گشـــت که هنوز هم قادر به ایجاد پلی مابین آن دو نشــده ایم. نه فغانهای قادر کویی از این برزخ راه به جای برد نه راهکارهای ناســیونالیســم انتزاعی اخلاقی بدرخانیان و اســلامی نورســی و سوسیالیسم و ایرانیسم بعدی. قادر کویی که دریافتی از این برزخ یافته بود به جای رمززدایی از عالم رمز و راز، به رازز‌دایی آن از زاویه کارکرد اجتماعی و بعدا شریعت پرداخت که امکانیت تحول مفاهیم پوشیده شده به رمز و راز، به شکوفایی، به کلی به امتناع رسید و مکاتب و مدارسِ مکان زبان کوردی و ســیمرغ هه‌لپه‌رکی، به مکان شــریعت و زبان عربی تبدیل شــدند که نورســی حلقه گذار آن با حقیقت محمدیه تا اســلامیســتهای امروزی اســت که اگر تجربه من(نگارنده) در این مدارس را بتوان عام فرض کرد، نه تنها همچنان عالم رمز و راز متافیزیکی حاکم است بلکه عالم حلال و حرام و شریعیت نیز به آن اضافه شده و تنها کتابی که به کوردی تدریس می شد، کتاب «احمدی» شیخ معروف نوده ایی بود که آن هم چیزی شــبیه فرهنگ لغت عربی-کوردی بود. در واقع با توجه به محرومیت کورد از مدرنیته و حاشــیه نگه داشــتن آن توســط دولتهای مدرن تک-قومیتی، پروســه‌ایی که در قرن ۱۹ اتفاق افتاد و قادر کویی خود آن را تجربه کرده بود، یعنی شــکاف ســنت و مدرنیته، در نسـل ما نیز تکرار شـد. از سـویی،عالم رمز و راز صـوفیانه و حلال و حرام شـریعت و آخرت که با ورود به دانشـگاه و آشـنایی با علوم مدرن و سـیاسـت از زاویه ایرانیت و فرهنگ و زبان فارســی، دو دنیای کاملا متفاوت را تجربه می‌کنیم که همچنان این دو عالم نسـبت به هم غریبه و به نفرین همدیگر می‌پردازندکه موج سوم کوردایه‌تی برای همیشـه در حد موج بودن باقی می ماند که در برخورد با صـخره‌ها در توهم اختیار است غافل از اینکه زیربنای موج، اقیانوس مدرنیته ایرانی/ترکی است که سر از حل مسئله کورد در قالب فدرال و کنفدرال در می آورد که انتزاع علقه‌های عصبیت حزبی در قالب روشنفکری است و یا از سویی، صوفیانه، بدون درک سیاسی و مدرن، به بحثهای ادبی می پردازد که همچنان ادبیات باقی خواهد ماند و از سـوی دیگر، به ذکر کلمات فلسـفی فلاسـفه غرب که باز هم همان صـوفی است که به جای اوراد با تسبیح، به اوراد واژه‌های فلسفی با قلم می‌پردازد.

باری، سوژه‌ی مدرن کورد، در فقدان عینیت هستی، متولد می‌شود نه اینکه با اختیار عینیت را در پرانتز قرار داده باشد بلکه در فقدان آن و همزاد با هستی‌عینی دیگری که همان فقدان هستی خودی است، به تعریف خویش و انتزاع خویش چون سوژه می‌پردازد. این سوژه که در آیینه دیگری تکوین یافته‌اسـت، چون هسـتنده ایی گسـسـته از هسـتی، درد فراق هسـتی را با پناه بردن به هسـتی دیگری جبران می‌کند که هرگونه نفی آن هسـتی، چون بنده‌ی بی خدا در تصـور نمی گنجد و تراوشـات فکری و عملی این سـوژه را همچنان شـاهد هسـتیم که قادر به تصـور خلقت خویش بدون خدا نیسـت خدایی که با وجود عذابهای بیشـمارش به حکمت، همچنان باید پرسـتش شـود تا شـاید روزی از در رحمت وارد می‌شود و برادری خلقها و ایران پلورال تحقق یابد.

مم تصـوف روشـنفکر شـده، به امتناع عمل و تصـویر رسید و تصـویر خدای ایرانی و ترکی واسـلامی در قالب مدنیت و مدرنیته و خلق انسـان نوین، جایگزین تصــویر دولت زین کوردی گشــت. در عدم درک بحران و انشــقاق ســنت و مدرنیته توســط امثال کویی، راهکارهایی آن نیز از ایرانیسم (یاسمی تا احزاب امروز)و ترکیسم(آلپ و امروز) تا اسلامیسم(نورسی ومکتب قران و..) و ایسم های غربی چون رهایی پرولتاریا، که بخشی از همان ایرانیسم و عراقیسم است، نه تنها قادر به پر کردن آن خلا نگشتند چون اصلا خلا و بحران درک نشده بود، بلکه هرچه بیشتر به آن دامن زدند و متافیزیک ایسم ها و ماتریالیسم عصبیت حزبی منطق مرغهای پراکنده و گسسته از سیمرغ کورد گشته‌است که هرکدام به دنبال سـیمرغ متوهم دیگری از ایران پلورال تا طبقه پرولتاریا هسـتند که پایینتر به راهکارهای ارائه شـده باز خواهم گشـت. به عبارت دیگر، صـورت کلی هه‌لپه‌رکی/خوددا در سیر زوال ادبیات بعد از خانی - که خدای متافیزیکی جایگزین آن شد و به شـکل فردی قابل وصال است - فراموش شـد و باعث گسـیختگی فرد کورد از کلیت شـد که این فرد از هم گسـیخته در کلیتهای دیگری به دنبال گمشـده‌ی خویش می‌گردد. فرد گسـسـته از صـورت‌سـمبلیک خوددا/دولت، زمانی که وارد عصـر مدرن سـیاسـت شـد، فاقد تصـویری از دولت به دولتهای دیگر در قالب نظریه‌های متفاوت پناه برد. در حالی که دولت-قرارداد، کاملترین شــکل تجلی خودداســت و زوال خوددا به خدا در تصــوف به زوال دولت کوردی و فغان حفظ دولت دیگری در قالب فدرال و کنفدرال بازتولید شد.

گسست عینیت از ذهنیت:

جنبشهای معاصر کوردستان

جنبشهای معاصر کوردستان از شکل شبه ناسیونالیسم با بدرخانان تا سمکو و از شیخ عبیدالله تا شیوخ پیران و برزنجی و بارزانی شکل می‌گیرد که با جنبشهای شهری استانبول و فرزندان بدرخان و جمهوری کوردستان به رهبری قاضی محمد، صورت مدرن می‌یابند و بعد از شکست جنبش ۱۹۷۵ به رهبری ملا مصطفی بارزانی، در قالب احزاب، صورت مدرن و ناسیونالیستی به خود می گیرند اما هیچگاه صورت کلی کوردی را درنیافتند.

ظهور جنبشهای نیمه مدرن شبه ناسیونالیستی به شکل ناقص آن در شکل سیاسی با حاکمیت بدرخانان ظهور یافت که چون در جهالت به نظر لانه کرده در ادبیات و تصوف بود، در حد حاکمیت امارت قدیم باقی ماند و امکانیت گذار به دولت را نداشت. در مرحله دوم با شکست این امارتها توسط امپراتوریها، رهبریت جنبش به دست شیوخ افتاد. شیوخ و تصوف که شکل پوشیده شده صورت مهری بودند، آوانگارد جنبشهای مدرن کوردی گشت اما فرهنگ کوردی که در امتناع سخن و پراکسیس، لباس تصوف پوشیده بود و آغاز ناسیونالسم مدرن کورد از دل تصوف و تکایا، بدون هیچ تامل ودرکی از زیربنای تصوف حاکم، در قالب همان تصوف متصلب گشته که در بالا به آن اشاره کردم، تبلور یافت که، تمنا به درگاه خدای آسمانی عرفان با سیاسی شدن عرفان، بدون سیاسی کردن مهر صوفی گشته، به تمنا به درگاه دولتهای حاکم تبدیل گشت و گدایی سیاسی جایگزین کنش سیاسی شد که متافیزیک سیاست کوردی را در صد سال اخیر صورت بخشید. تضاد تئوری و عمل در قالب تضاد امارت و تصوف نماد یافت که تضاد شیخ عبدالقادر با بدرخان شکل فردی به خود گرفت. سنتز این دو با گذار از جنبش به نهاد، تشکیل احزاب مدرن، از سویی، بازتولید همان روابط قدیم امارت و قبیله با امپراتوریهای دیگری، در قالب مفاهیم مدرن فدرال و کنفدرال بود و از سوی دیگر، همان نگاه زیبایی‌شناسی و همدلی عرفانی به سیاست که، تمنا به درگاه خدای خالقِ دولتهای دیگری با نیایش خودمختاری و قربانی پیشمرگه تجلی سیاسی یافت. به عبارت دیگر، منطق تضاد و ستیز قبایل از سویی، و همدلی عرفانی و همزات پنداری نسبت به امر متعال در عرفان از سوی دیگر، منطق سیاست احزاب گردید. سیاست زمانی از دل تصوف برخاست که تصوف در اوج انحطاط خویش از صورت کلی سیمرغِ هه‌له‌په‌رکی ی مهری تهی گشته بود. تصوفی که بعد از مولوی، با مسئله مرگ و امر متعال و تقدیر سروکار داشت که در ورود عملی به سیاست به قربانی پیشمرگه در پای امر متعال دیگری و تقدیر دخالت و رضایت دیگری منجر شد و امارتهایی که در گسست از صورت کوردی مهر جز بقای غریزه‌ی بی روح نبودند که، بقا احزاب بر هستی‌سیاسی هه‌له‌په‌رکه‌ی کوردستان بدون سرچوپی /دولت می چربید که تئوریهای بعدی چیزی جز گردو غبار ناشی از کارکرد غرایز حزب/قبیله نبود.

احزاب مدرن کورد با صورتهای ظاهری متفاوت ناسیونالیسم و مارکسیسم و دموکراسی، صاحب وجودی یکسان هستند که ماهیتهای ایسمی، استتار وجود ثابت ساختارهای ما قبل سیاسی و ماقبل مدرن در لباس مدرن و سیاسی است که با وجود انتقاد ایدوئولوژیک و اخلاقی از همدیگر، نقشهای همدیگر را در موقعیتهای متفاوت برعهده گرفتنه اند. احزاب که همان امارت و قبایل عریان قدیم بودند و در گسست از فرهنگ مستور مانده کوردی در حافظه سمبلیسم ما از یارسان تا لاش و و فولکلوریک شکل گرفت، برای پوشاندن عریانی خویش لباسهای مارکسیسم وناسیونالیسم و اسلامیسم بر تن کردند و شکاف سیاست و فرهنگ به جای حل آن با خودآگاهی مدرن، انشقاق بیشتری یافت. خودآگاهی مدرن کورد به طور ناخودآگاه و رسوب یافته، مِهر را با خود دارد که ادعای سکولار و چپ بودن، نمادی از بعد پردیسی آن است اما در عدم درک آن، سوختن در فقدان مذهب سیاسی است تا بی مذهبی سکولار و، فدرال و کنفدرال، نمادی از عهد و پیمان آن است اما، به شکل وارونه ی پیمان با دیگری و دشمنی با خودی که ندای همان عقل نامعقول امارتهای ماقبل سیاسی و ماقبل ملی و تسلیم در برابر امر متعال تصوف به ابتذال کشیده شده به امر متعال دولتهای دیگری است که خانی با شخصیت مم آن را پیش بینی کرده بود.

تفاوتی که دوران مدرن با قدیم دارد، ظهور حلقه سوم روشنفکری کوردی آسیمیله شده ی روشنفکری دیگری است که، نه تنها متاسفانه بازتولید یا سیاسی شدنِ فرهنگ مستور مانده کوردی در لانه فولکلوریک و یا حافظه سمبلیک نیست، بلکه این جزیره خودآگاهی درکی از اقیانوس احاطه کننده آن ندارد و در گسست از حافظه سمبولیک و ناخودآگاه تاریخی و سیاسی کورد شکل گرفته است که اقیانوس ناخودآگاه وی به جای مهریسم کوردی، فرهنگ ایرانی و اسلامی گشته‌است. به همین دلیل، برای همیشه در حد روشنفکری فرهنگی و ادبی نشخوار کننده نظام دانش سلطه دیگری باقی خواهد ماند حتی اگر سیاسی و درباره سیاست بنویسد. این حلقه روشنفکری نه تنها به طرح مسئله کمک نکرده‌است بلکه مشکل فروپاشی رژیم های حاکم و امکانیت «دونادون»ی دیگر را برای کورد به امتناع تبدیل کرده‌است. برای مثال: با شعار مرگ بر جمهوری اسلامی منهای ایران و طرح ایران پلورال و دموکراسی و شهروندی برای همه از جمله کوردها. در واقع این حلقه سوم روشنفکری مدرن، نه تنها نمادی از فرهنگ و سوژه کوردی نیست بلکه درگسست آن، امکانیت پراکسیس کورد و ازدواج عمل کوردی با تئوری متناسب را به امتناع رسانده‌است. این حلقه‌ی سوم، نه تکامل فرهنگ و انتزاع کورد عملی به نظری نیست بلکه برساخته دیسکورس و روشنفکران دیگری است که فرصتی که امکانات مدرنیته به کورد می داد، و می توانست معضلی در گسست از عقلانیت دیگری باشد به امکانیت گذار نظم‌سیاسی دیگری از شاه تا ملا، از صدام تا عبادی، بدون بحرانی در تمامیت ارضی آن منجر گشته‌است که همان نفی تمامیت ارضی و صورت کلی کورد یعنی دولت است.

در قدیم اپوزسیونها از خود قوم پارس، به دست شاهان کور و کشته می شدند و دیگری کورد، در قالب اهریمن و دیو سرکوب می شدند. اما مدرنیته این امکانیت را از سویی،به کورد داده که با مفاهیم مدرن دموکراسی و حقوق بشر، مفاهیم حزب شیطان و«سر بُر» را وارونه کند اما در مقابل، اپوزسیون فارس نیز امکانیت زنده ماندن و سخن پراکنی را به لطف مدرنیته یافته‌است. اپوزسیون برای اینکه هم امکانیت انتقام از نخبگان صاحب قدرت را به دست بیاورد و هم اینکه، جنگ قدرت نخبگان، به زوال سلطه‌ی قومی نینجامد و سلطه پارسی را تداوم و بازتولید کند، به تولید مفاهیم عام و روشنفکری پرداخت که قوم مغلوب کورد نیز در آیینه آن به خودآگاهی رسید. به عنوان مثال «این تنها جمهوری اسلامی منهای ایران است که ظلم می‌کند و، ظلم به تمامی ملتهای ایران است»«خودمختاری برای کوردستان و دموکراسی برای ایران» که نظریه های تضاد دولت و ملت و وحدت در کثرت و ایران پلورالتر از فارس و ناسیونالیسم مدنی و کنفدراسیون ایالات، نمونه ایی از نظریاتی هستند که برای گذار از دوره بحران فروپاشی رژیم‌ها تدوین شدند. با این استدلال که رژیمهایی چون جمهوری اسلامی و شاه، عارضه و موقتی هستند نه برآیند عقل سیاسی ایرانی/پارسی، و با تبرئه دولت از حکومتها، مسئله ظلم را موقت جلوه دادند که با تغییر نظام، جهنم کوردستان به بهشت تبدیل خواهد شد. با برساختن بهشت گمشده ایران قدیم و پرتاب آن به آینده در قالب مدینه‌ی فاضله، ایران پلورال و دموکراتیک که شامل ایرانیان اصیل یعنی کوردها نیز می‌باشد را به آرمان مبارزه کوردها نیز تبدیل کرده‌اند. عدم درک سیاسی و تاریخی مفاهیم روشنفکران قوم مسلط، امکانیت و فرصتی که مدرنیته در اختیار کورد گذاشته بود را به امتناع رسانده که سلطه پارس/ایران، با وجود روشنفکری کورد، بر کورد بازتولید و چرخش نخبگان فارس با بسیج عامه غیرفارس به چرخش و تغییر سلطه پارس منجر نمی شد(ر.ج گسست سیاسی و تداوم سلطه پارسی). نمونه آن قاسملو و ابراهیم احمد تا تحلیلگران ژورنالهای داخلی و خارجی امروز. روشنفکری مدرن کوردی از روژهەلات تا باکور، باعث گردیده است که با وجود رشادتهای عملی و جنبشهای و عصیانهای مکرر در نهایت سر از تسلیم دربیاورد. به این معنی که روشنفکری کورد، حلقه‌ی واسطه‌ی سلطه و مشروعیت یا روان کننده‌ی چرخ دنده‌ی قدرت دیگری تبدیل شده است. در واقع بخشی از پروسه تبدیل خشونت به هژمونی یا قدرت به اقتدار است که قربانی پیشمرگه در پای امر مسیانیسم را با وعده تحقق وعده‌های دیگری، به وظیفه‌ایی دینی در حفظ شریعت مرزهای الهی/دولتی تبدیل می‌کند.

ظهور حلقه سوم روشنفکری کورد که گسست خودآگاهی از حافظه ناخودآگاهی جمعی است را می توان در قاب شخصیت «**مم**» که احمدخانی به ما داده است، مفهوم سازی کنیم. روشنفکران معاصر کوردی، مم های هستند که در پروسه دولت-ملت سازی از بیرون کرول و سوژه‌های منفرد سواگشته از جامعه/ناخودآگاه کوردی هستند که در تداوم پروسه ملت سازی و شهرنشینی در گذار از سنت/روستا به شهر/مدرنیته، دچار کرمولی نیز می‌گردند و نه از سر اجبار اولیه بلکه از سر اختیار، ندای نخواستن کورد چون کل یا دولت زین را سر می دهند و از عشق متافیزیکی خدای دولتهای دیگری و ایدوئولوژیهای آن چون طبقه پرولتاریا و کنفدرالیسم بی دولت و شهروندی ندا سر می دهند. مم های روشنفکر کورد، بازگشت به عشق اولیه زین که به خاطر آن کرول گشته بودند را هبوط از عشق الهی به زمینی یا همان هبوط

از روشنفکری و مدرنیت به تعصب و سنت قلمداد می کنند. هستنده‌های کورد، در گسست از هستی‌عینی که از بیرون با کرول شدن اتفاق افتاد، چون مرغهایی پراکنده هرکدام به دنبال سیمرغی تخیلی می روند و باعث درونیت یافتن کرولی به کرمولی می شوند. عدم تحول صورت‌سمبلیک به مفاهیم مدرن سیاسی که آخرین جنبشهای مهری در آستانه دوران مدرن چون نقشبندیه شاهدی بر عدم تحول آن هستند، باعث گسست فرد کورد گشته‌است که تنها به عنوان فرد امکانیت ورود به دنیای مدرن را دارد چون صورت کلی کورد، نمادی از سنت است. حتی امروزه نیز در فقدان تفکر فلسفی و مفاهیم سیاسی در قالب تمثیل بیان می‌شود. برای مثال ایده‌ئال‌بازیهای حزبی از پرولتاریای جهانی تا خلق انسان نوین در قالب رمان جمشیدخانی مامم اثر بختیار علی و یا گذار توهم آمیز از مرزها -فرامرز- در قالب فیلم نیوه‌ی مانگ بهمن قبادی که تنها راه گذار از سنور که در فیلم هناره شکست آن عیان شد، تمثیل و سمبلیک نشان داده می‌شود.

شورشیان نامعقولِ گسسته از سنت/صورت که تنها با نظم دیوانی و نظامی ایرانی در ستیز هستند و سلطه نظم ایرانی در مفاهیم آن را درنیافته‌اند که نه تنها قاضی محمدها را از بین می برد بلکه محمد قاضی ها را نیز تولید می‌کند که با وجود شورش عملی در فقدان مفاهیم مناسب خویش، در چهارچوب همان مفاهیم نظم ایرانی می اندیشید که هردو روشنفکران و احزاب را شامل می‌شود. نظم ایرانی، که قلم به دستان و احزاب کورد به آن چون خاطره اذلی می اندیشند و عمل می کنند، تفاوت ساختاری با نظم عربی و ترکی ندارد چه از نظر تاریخی و چه مفهومی تنها تفاوت آن در موفقیت سلطه آن به خاطر آسیمیله کردن کورد و مصادره بیشتر است چرا که وجود آن از بالا با سیاست و قدرت تکوین یافت. ایرانیت، تنها ایدوئولوژی و سیاست و قدرت است نه سرزمین و فرهنگ. سرزمین و فرهنگ آن افغانستان و ازبکستان بود که همراه ترکان عثمانی دو جبه متحد اهل سنت بر علیه صفویه ایزدی شیعه گشته بودند که اشرف افغان سنی، صفویان را منقرض کرد. صفویان نه آنطور که ایرانیها مدعی هستند وحدت ملی ایرانی بود نه آنطور که فاروق سومر در تداوم سلسله های ترکی بود بلکه آغاز و انجامی داشت در نظر از آغاز کوردی/مهری بود و در انجام شیعی و ترکی و ایرانی گشت اما در عمل هچنان ضدیت مرکز و میانه کوردستان با شرق ایرانی -ازبک و افغانی- و شرق ترکی عثمانی بود. بعدا با دولت مدرن و امکانات آموزشی آن، بخش گسترده ایی از مهرزمین به ایرانیت تحول یافته‌است همانطور که آناتولی به ترکیت. چیزی که آن را شباهت می نامند، سلطه عمیقتر و مصادره بیشتر است و ارتباطی بین دال ایران و مدلول سرزمین و فرهنگ وجود ندارد. ابتدا باید به تجزیه مفاهیم پرداخت تا بتوان به مقام رفیع تجزیه‌طلبی/دولت‌طلبی نایل شد؛ مفاهیمی چون سرزمین ایرانی، فرهنگ ایرانی و کورد ایرانی باید از هم تجزیه شوند. راه‌حل نه در گذشت اخلاقی کورد با دادن قربانی پیشمرگه و اثبات نیت خیر خویش بلکه در زوال سلطه دیگری و تن دادن به منطق برابری است به عبارت دیگر کورد متهم نیست بلکه قاضی است. شرط گذار از متهم بودن به قاضی بودن، گذار از ابژه بودن و تبدیل به سوژه شدن است و شرط آن اندیشیدن از جهان بینی کوردی/مهری به دیگری چون ابژه در پروسه تاریخی آن است که پایین‌تر به آن بر می‌گردم.

شایان ذکر است که پروسه‌ی ذهنی شدن بدن‌کامل در دوران مدرنیته که ظهور حلقه روشنفکری کورد است، چند تفاوت با منطق قدیم دارد. اولا که مستقیم از عینیت به ذهنیت نیست مانند گذار از هستی‌عینی خرمدینان به تصوف و فتیان بلکه گسست در تداوم ذهنیت تصوف و ادبیات که عینیت در بیرون آن شکل گرفت که مم تصوف، به مم روشنفکر تبدیل می‌شود. دوما، برخلاف قدیم اگرچه مولفه‌های یکسانی را می توان انتزاع کرد، مجموعه‌ای از خرده روایتهاست که بعد از هر گسست هه‌لپه‌رکی عینی، در باکور تا روژهه‌لات - با توجه به تقسیم بندی بین چهاکشور که برخلاف قدیم با یک مجموعه خلافت یا امپراتوری سروکار نداریم- صورت خاص همان بخش را نیز با خود دارد. برای مثال می توان خرده روایت ذهنی شدن بعد از شکست هستی‌عینی جمهوری کوردستان به رهبری قاضی محمد، را به شکل نسبتا مستقلی صورت‌بندی کرد که چون مم در دوری از زین، بعد از مدتی به کلی با پشت کردن به زین دولت کوردستان ، هضم در عشق الهی ایرانیت، در قالب پرولتاریا و دموکراسی گشت که ذهنی شدن عینیت و هستی دیگری در نفی هستی خویش و چون مم به آغوش عدم رفتن است. نوشته‌های اوجالان بعد از گسست وی از عینیت(زندانی شدن وی)، بخشی از پروسه‌ی ذهنی شدن است که به جای فائق آمدن ذهنی به موانع حل نشده در واقعیت، خود واقعیت نامطلوب را انتزاع و نظری کرد. دوره پس از خرمیان، هستی‌عینی هه‌لپه‌رکی-خوددا، ذهنی گشت اما ذهنی شدن در اوجالان، از سویی، ذهنی گشتن هستی‌عینی خدا-ترکیه است که کنفدرالیسم بی دولت، روی دیگر نئوعثمانیسم است که در دهه‌های آغازین شکل‌گیری پ.ک.ک در تقابل با همان پ.ک.ک تدوین گشت که با ذهنی شدن رهبر خلق، استراتژی خود حزبی گشت که استراتژی دیگری در برابر آن بود و از سوی دیگر، در گسست در تداوم راهکارهای عام امثال نورسی که

محتوای آن تغییر یافته‌است اما در هردو فاقد دولت کوردی است. اوجالان اگرچه بسیاری از سمبلهای مهریسم چون کثرت و برابری را احیا کرده‌است اما بدون میانجی و صورت کوردی است.

هستی‌عینی جمهوری کوردستان در مهاباد، اگرچه کوردی و کلی بود اما تحول در خود عینیت جمهوری، از کوردستان-دولت به حزب و از کل به جز اتفاق افتاده بود. پروسه‌ی ذهنی شدن در ذهن هستنده‌هایی شکل گرفت که محصول ذهنیت دیگری چون چپ فارسی بود که به کلی از هستیي عینی زین جمهوری کوردستان گسسته و به عشق الهی ایران پناه و از تقلیل جمهوری به خودمختاری سر در آورد. روژهه‌لات همانطور که عباس ولی اشاره کرده‌است، نیم قرن بعد وارد پروسه خودآگاهی ملی آغاز گشته در باکور بود اما نباید فراموش کنیم که اعلام جمهوری و دولت که در روژهه‌لات اتفاق افتاد، سابقه‌ایی در بخشهای دیگر نداشت. از زمانی که کومله ژ.ک در تاریکخانه‌های مهری با قسم-قرارداد عضو گیری و از کوردستان بزرگ سخن می راندند تا تحول در گفتمان «نیشتمان» و رهبریت قاضی محمد و تبدیل به حزب دموکرات و سپس اعلان جمهوری نه خودمختاری، آشفته‌بازای است که راقم این سطور از سویی، به دلیل محدودیت منابع و از سوی دیگر، محدودیت این نوشتار، قادر به تحلیل آن نیستم. اما در کل سه ایده را می‌توان در این پروسه مشاهده کرد: یکی کوردستان و ملت که بعدا به شکل نسبی در اعلام جمهوری تبلور یافت دوم سوسیالیسم و سوم حزب دموکرات و خودمختاری در چهارچوب ایران که البته باید ظاهر اسلام را نیز در نظر گرفت.

با نیست شدن هستی‌عینی دولت کوردستان - به قول هوسرل در پرانتز قرار گرفتن آن- هستنده‌های بعدی که محصول نظام دانش همان دولتی بودند که به نیست کردن جمهوری پرداخته بود، به انتزاع و ایداتیک کردن سبملها و نشانه‌های آن بدون درک و تصوری از کلیت هستی پرداختند. «کومله» نشانه‌ی سوسیالیستی آن را با برجسته کردن بعد طبقاتی و فراموشی بعد ملی، رویکرد حزبی خویش قرار داد. «دموکرات»، بعد خودمختاری در چهارچوب ایرانیت و بعد ملی آن فراموش گشت. اگرچه دکتر قاسملو، در برشماردن سه حقوق از حق ملی نیز دفاع و در اولویت قرار می‌دهد، اما ملتی که وی از آن سخن می گوید بیشتر ناملی و اقلیتی حقوقی در چهارچوب ایران است(ر.ج به مقاله قاسملو). شاید بتوان «مکتب قرآن» مفتی‌زاده را برجسته کردن بعد دیگر آن یعنی ظاهر اسلامی آن؛ چون قسم به قرآن و مزین‌کردن روزنامه نیشتمان با آیات قران در نظر گرفت.بعد آغازین آن در «ک.ژ.ک» در پیوند با هیوا، بعد ملی و کوردی است که نمایشنامه‌ی قاضی محمد نیز بیانگر آن است اگرچه ورود عملی وی به حزب و بازگشت از باکو باعث تغییر از ملت به حزب گشت، فراموش شد. در واقع هستنده‌ها یا مرغهای پراکنده‌ی بعدی با فراموشی سیمرغ دولت کوردستان، در پی سیمرغهایی فراتر از مرغهای خودی چون پرولتاریا و ملت ایرانی و امت اسلامی رفتند. مسئله‌ی دیگری که توجه مرا به خود جلب کرد، قرارداد-قسم در تاریک خانه با وجود هفت ماده با پرچم کوردستان است که می تواند نمادی از پیر-قراردادِ مهرابه عهدالست باشد که متاسفانه به منابع خوبی برای بررسی آن دست نیافتم.

دولت کوردستان به ریاست جمهوری قاضی محمد و وجود سرود ملی و پرچم کوردستان، پدیده‌ای بسیار مهمی در تاریخ معاصر کورد است. این واقعه اعلام دولت کوردی بود اما متاسفانه تحلیلهای آنتی فنومنولوژی مارکسیستی و اخلاقی از سوی خودی و توطئه ایی از سوی دیگری، مانع از تحلیل این رخداد بسیار مهم گشته‌است. هنوز بعد از نزدیک هفتاد سال تا جایی که من اطلاع دارم، تحلیل آن به عنوان دولت کوردی، قربانی تحلیلهای جزئی مارکسیستی و لیبرالیستی هستنده‌های منفرد کورد گشته‌است که هرکدام بنا به علقه‌های حزبی خود، قادر به دیدن سیمرغ دولت کوردی نشده‌اند. راقم این سطور عذرم را به خاطر محدودیت منابع و محدودیت این نوشتار از تحلیل آن بیان می کنم تنها قصد تاکید بر اهمیت آن را دارم. تحلیلهای فاقد ارزش جزئی، دولت کوردستان با ریاست جمهوری قاضی محمد و پست‌های دولتی چون وزیر جنگ و وزارتهای دیگر و پرچم کوردستان و اتحادیه زنان و آموزش به زبان کوردی، را در ذهنیت مم‌های مدرن، به جای انتزاع آن چون یک نظریه و الگو، در آستانه‌ی عدم قرار داده است. این به معنای آن نیست که دولت کوردستان، صورت کامل را داشت اما اتفاق افتادن آن به عنوان یک رخداد در هفتاد سال قبل که بخش اعظمی از مردم فاقد آموزش و سواد و ارتباطات مدرن بودند، پدیده‌ای بسیار مهم است که برخلاف انتظار لبیک حکومت مرکزی، توسط جنبش کوردستان شرقی در اوایل انقلاب ۱۹۷۹، به طور مستقل اعلام هویت و موجودیت کرد. عدم تحلیل آن به عنوان پدیده ایی کلی و دولت، بحران فقدان گذار کوردها از تحلیل‌های اخلاقی و قبیله‌ایی به مفاهیم سیاسی و کلی را نشان می‌دهد. گروهی با چاپلوسی امروزی خود در رسانه‌های فارسی، آن را وفادار به دولت مرکزی یا صرفا واکنشی به ظلم نظام حاکم شاهی(ایرانی‌گری) بدون در نظر گرفتن آن به عنوان تکامل خودآگاهی مدرن کوردی در ارتباط با بخشهای دیگر

کوردستان و گروهی دیگر در قالب تحلیل‌های آنتی فنومنولوژی مارکسیستی و طبقاتی/قبیله‌ایی به تحلیل جامعه‌شناختی ساختار و پروسه آن بدون درک صورت کلی آن و مابقی نیز با مفاهیم ارزشی و اخلاقی حق و عدالت، قادر به تحلیل سیاسی یک رخداد مهم سیاسی با میانجی صورت کلی کوردی نیستند که فقدان درک و مفاهیم سیاسی تحلیلگران را نشان می‌دهد که بدون درک سیاسی، تحلیلگر سیاسی و سیاستمدار شده‌اند. تقسیم بندی تحلیلی از دولت کوردستان که ناشی از فقدان صورت کلی و مفاهیم سیاسی در تحلیل آن است روی دیگر تقسیم سیاسی دولت کوردستان، در سه حزب دموکرات و کومله و مکتب قرآن است که در نیافتن کلیت آن هرکدام بخشی از آن را الگوی خویش قرار دادند.

اعلام وجود دولت با وزارتخانه‌های دولتی و ریاست جمهوری و وزارت جنگ، پرچم کوردستان، زبان کوردی و سرود ملی، تاریکخانه‌ی اولیه ژ.ک و پیمان کوردستان بزرگ، اتحادیه‌ی زنان و اندیشه‌های سوسیالیستی/برابری، وجود مصطفی بارزانی باشوری به عنوان ژنرال ارتش و پیوند قبلی با هیوا که نفی مرزهای سایکس/پیکو است، سمبلها/مفاهیم مهمی هستند که در چهارچوب کلی کوردی و سیاسی باید دوباره تحلیل شوند. فقدان میانجی کورد در تحلیلها که پایین تر(یادداشتها) به آن باز می‌گردم، همان فقدان مفاهیم سیاسی و مفاهیم پیشینی یا صورت کلی کوردی است که قادر به شکل دادن به تجربیات تاریخی و تشکل جهان تاریخی کوردی نیست. تحلیلهای جزئی این پدیده‌ی مهم از سویی، بازتولید عقل نامعقول جزئی حزبی-عشیرتی است که لباس تحلیل مارکسیستی و جامعه‌شناسی پوشیده است همانطور که خود عشایر، لباس مدرنیته فدرال پوشیده‌اند و از سوی دیگر، بازتولید آن در سیاستهای ناسیاسی امروزی است که از کوردستان شرقی تا غربی، سمبلها و مفاهیم کوردی/مهری چون کثرت کنفدرالیسم و سکولاریسم و سوسیالیسم وجود دارد اما فاقد صورت کلی و بدون میانجی کورد است.

در چهارپارچه کوردستان می توان از چهار خورده روایت سخن راند؛ اگرچه با توجه به منطق نسبتا یکسان دولتهای مدرن که از ناسیونالیسم یکسان و دولتی تک-قومیتی یکسان سرچشمه می‌گیرند، مولفه‌های یکسانی در پروسه‌ی ذهنی شدن هر چهاربخش، می‌توان استخراج کرد چرا که پروسه‌ی ذهنی شدن، گسست از عینیتی است که عینیت شده‌ی ذهنیت کوردی نیست. سمبلهای هستی‌عینی دیگری که همچنان عینیت دارد، با احساسات فراق هستی وجود نداشته کوردی مفصل بندی می‌شود که احساسات کوردی و شورشهای احساسی چون هه‌لپه‌رکی هنری، اعث چرخه‌ی کور عصیان-تسلیم می‌شود. در فقدان عینیت و هستی‌عینی کوردی در دوره مدرن، پروسه‌ی ذهنی شدن، ذهنی شدن سمبلها و نشانه‌های عینیت دیگری است که تنها نیت و احساس قلبی آن کوردی است در واقع ماده‌ی آن کوردی است و صورت آن غیرکوردی. به همین دلیل، از سویی، پارادوکس شورش-تسلیم را دامن زده است چرا که شور است و فاقد شعور و از سوی دیگر استراتژیها و تئوریها، برون ریخته شده‌ی این ذهنیت، توجیه همان عینیتی است که عملا بر علیه آن شورش می‌کنند که آن را تحت عنوان تضاد تئوری و عمل بیان کردم. عمل که همچنان کوردی است و رسوب یافته صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی است، چون خودِ هه‌لپه‌رکی تشکیل و گسست می‌یابد چون ۱۹۷۹ و ۱۹۷۵ اما نظر که ذهنی شدن عینیت دیگری است، با وجود مبارزه در عمل، تایید همان عینیتی است که قصد نفی آن را دارد که حفظ تمامیت ارضی و ایران فرهنگی و ملیتهای ایرانی خروجی آن در ایران و کنفدرالیسم بی دولت، خروجی آن در ذهن ابرمرد ماست(ضعف اطلاعات من اجازه پرداختن مستقل به باشور و و روژآوا و باکور بعد از بدرخانیان به غیر از اوجالان را نمی‌دهد). گسست از دولت کوردی که کاملترین شکل تجلی خودداست، چون «مم» گذار و گسست از زین و به آغوش عدم/مرگ رفتن است که همان فراموشی خوددا و مرگ کورد است که به آن باز می‌گردم و همچنین، فقدان مفاهیم پیشینی - که آن نیز پایینتر به آن باز می‌گردم- که امکانیت صورت بخشیدن به تجربیات پراکنده را ندارد. مفاهیم پیشینی، مفهومی کردن خوددا و صورت کلی سمبلیک است که فقدان آن که همان فقدان میانجی کورد است، امکان نقد خودبنیاد را به جای شور و احساس از کورد گرفته است و شکل سیاسی آن فقدان دولت در شکل دادن به احزاب پراکنده‌است.

هرگونه گذار و پشت کردن به خوددا، ظلمت است و تجلی خوددا-هه‌لپه‌رکه، هگمتانه/دولت است که نفی آن، باعث مرگ کورد و فقدان مفاهیم پیشینی و ذهنیت خودبنیاد در کورد، مانع از گذار از ابژه/متهم به سوژه/قاضی می‌گردد. دولت‌کوردی، مانند مهر/خوددا، فاقد ماهیت و قوانین از پیش تعیین شده‌است، تنها نتیجه قرارداد و توافق بدنها/احزاب است که می تواند به شکل فدرال و یا کنفدرال باشد. هیچ کسی نمی داند ماهیت و محتوای آن چگونه باید باشد. بازگشت به خوددا که در شکل سیاسی و عینی آن، تشکیل دولت است، به معنی نفی

پروژه‌های قبلی چون پروژه‌ی اوجالان نیست بلکه تنها باید اوجالان را که بر روی «انجام» خویش ایستاده است، بر روی «سر» بازگرداند تا «سرانجام» شود. انجام اوجالان، کنفدرالیسم دموکراتیک است و سر وی «باشور، باکور، روژهه‌لات یک خبات و یک ولات» یا کوردستان بزرگ بود که باید با انجام وی، کنفدرالیسم دموکراتیک، اجماع یابند. پروژه‌ی اوجالان از نظر سلبی، مهر نفی، در نفی آخرین سنگر تاریخ یعنی دولت-ملت با ارزش است همانطور که فلاسفه مهری، نفی‌گری سیاسی خرمیان را در نفی فلسفی نبوت و توحید و معاد، درونی کردند تا بنیادهای مشروعیت خلافت را براندازند اما همچنان صحنه شطرنج رندانه وی بدون شاه باقی می ماند اگر نفی‌گری دولت، یک طرفه باقی بماند. حرام بودن مفهوم دولت(دولت کوردی) حتی زمانی که بدرخانیان ندای استقلال و باشور ندای رفراندوم و پ.ک.ک، ندای کوردستان بزرگ را سر می داد، به حرام بودن و نفرین شدن خوددا در تاریخ، توسط خدا باز می‌گردد که کورد به دلیل اینکه درکی از تحولات نظری غرب که فراتر از ظاهر امپریالیسم و سایکس-پیکوی آن است، نیافته‌است که قادر به ارزشیابی دوباره ارزشها و نقد یا وارونه سازی تقابل‌های دوگانه باشد که دولتِ سلطه واحد بر کثرت دیگری را حرام و، دولتِ وحدت در کثرت خویش را حلال اعلام کند چرا که حسن و قبح وی شرعی/دیگری است نه کوردی/عقلانی. اینکه تنها از نظر احساسی و اخلاقی به حمایت برخی از فلاسفه غرب از روژآوا می نگرند، نشانگر عدم درک آنان از زمانه ازدواج عمل و تئوری است.

شایان ذکر است که بخشی از بیماری ذهنی معاصر، ریشه در خود واقعیتی دارد که نیست. گرایش به نیستی در ذهنیت، ذهنی شدن نیستی در واقعیت است به این معنی که کورد تصوری فراتر از امارات/عشایر نمی تواند داشته باشد که تئوریهای فدرال و کنفدرال نیز همان ذهنی شدن منطق امارات/عشایر است چرا که در تصور و حافظه کورد، دولتی وجود ندارد و اگر دولتی مانند کوماری کوردستان، چون یک رخداد شکل گرفت، قادر به دریافت آن چون یک دولت نیست چرا که فاقد مفاهیم کلی پیشینی کوردی است. به همین دلیل، عینیت کورد در دوران معاصر، در فقدان عینیت هگمتانه/دولت در واقعیت که مبنای ذهنی شدن کورد گردد، تنها بر اساسا عینیت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مانند تمامی شورشهای موقتی معاصر، احساسی و گسست و تشکیل آن موقتی است. صورت‌سمبلیک که در آستانه دوران مدرن - در بحث ادبیات و نقشبندیه به آن پرداختم- قادر به تحول از صور سبملیک به مفاهیم سیاسی نگشت لاجرم به شکل جامدیت و سمبل از دالاهو تا لالش و درسیم به سنتی عزیز محدود گشته‌است و ذهنیت مدرن، در بیرون آن شکل گرفت که نه تنها از سنت عزیز گسسته‌است بلکه بدون شانه‌های غول سنت، قادر به دریافتی کلی از مدرنیته نیز نمی باشد. بنابراین، از سویی،تصوری فراتر از امارت-عشیره ندارد که در چهارچوب کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم و خودمختاری ظاهری مدرن به خود گرفته است و از سوی دیگر، صورت‌سمبلیک به دلیل عدم تحول به مفاهیم مدرن، قادر به ارضای روشنفکر مدرن کورد نیست و چیزی در چنته در مقابل مفاهیم جذاب و مدرن دیگریها از رهایی طبقه پرولتاریا تا ایران فرهنگی و نئوعثمانیزم ندارد به همین دلیل، گسست از سنت به مدرن، یعنی از قبیله و صوفی به روشنفکر، گذار از کوردیت به ایرانیت و ترکیت می‌شود که نه کسی به آن التفات یافته‌است نه کسی یارای درک آن را دارد.

در آغاز اشاره‌کردم که این نوشتار نه صورت‌معقول بلکه تصور کردن است چون شخصی و ذهنی در وجود راقم این نوشتار است عامه کورد و سیاستمداران، تصویری از آن ندارند به همین دلیل هرگونه طرحی از کوردستان، محدود به شعار حقوقی و اخلاقی می‌گردد حتی استقلال، تنها مسئله‌ایی حقوقی است نه دولت کوردی. در مقایسه با دولت ایرانی که با تصورسازی از بهشت گمشده‌ی دیروزی ناشی از علم مستشرقان و اساطیر قدیمی و نهادینه کردن آن در سیستم آموزشی، تداوم یافت. کورد که سهمی نه در نظام دانش مستشرقان دارد و نه مورخ و محققی سخت کوش، فاقد مبنایی برای تصور کردن و اندیشیدن به آن است. محدودیت هه‌لپه‌رکی به جشن و سرور موقتی، شورشهای موقتی کورد را نیز موجب شده‌است که شادی و سرور احساسی را با انتقال به سیاست، به شادی رهایی پرولتاریای جهانی و خلق انسان نوین تبدیل کرده‌اند به عبارت دیگر به جای مدرن کردن و صورت‌سمبلیک و تحول آن به مفاهیم، بعد احساسی آن را سیاسی و مدرن کرده‌اند اگرچه به شکل ناخودآگاه و سمبلیک.

در پاسخ به سئوالی که قبلا از زبان ابراهیم یونسی مطرح کردم، یعنی فقدان تصور و نظریه که یا ماقبل سیاسی ماندن چون امارتها و شورش‌های موقتی است یا در گذار به سیاست و نظم، گسست از کورد چون صفویه و ایوبی و امروز ایرانی می‌شود، همچنان بحران عقلانیت وجود نداشته کوردی است. در فقدان عینیت آن- که تصویری از آن در حافظه سمبلیک و تاریخی کورد باقی نمانده‌است-، افقی برای طرح آن را نیز ندارد. فقدان هستی‌عینی آن از یک سو، که مبنای تصورپردازی یا ذهنی شدن شود و فقدان افلاطون و زرتشت، که به تصورات

خویش در قالب فلسـفه و دین، هسـتی‌عینی و کلی ببخشـند، بحران عینیت را به ذهنیت نیز کشـانده اسـت. اعراب و ترک و فارس با علم مستشرقان، به این بحران فائق آمدند اما علم مشروعیت بخش سایکس-پیکو، بخشی از عینیت و هستيي است که نیستی کورد است ناگزیر به جای پناه بردن به این ابرمرد و آن سـروک، ضـمن احترام و رعایت حال آنان، نیاز به زرتشـت و افلاطونی هسـت که نیسـتی - کورد چه در عینیت و چه ذهنیت نیستی شده‌است - را در عالم ذهن انتزاع و در قالب عالم‌مثل و عالم مینوی، که در اینجا مفاهیم پیشینی است، هستی ببخشـند تا هسـتی‌سـیاسـی بر اسـاس آن شـکل بگیرد. افلاطون و زرتشـت و ابراهیم، نیسـتی طرح خویش در مقابل هسـتی‌عینی کورد/مهریسـم(هه‌لپه‌رکی غار) را با ابداع هسـتی های مطلقِ مُثل و اهورا و الوهیم، جبران، و با هسـتی بخشـیدن سـیاسـی به آن، دولت/امپراتوری و هسـتی عینی و سـیاسـی کورد - نمرود، ماد و غار- را به نیسـتی تبدیل کردند که این کار ابتدا در عالم ذهنیت آنان شـکل گرفت که عالم‌مثل و اهورا، خیر و، صورت سمبلیکِ غار و ماد، شر ملقب گشت. اکنون ما در موقعیت آنان در مقابل هستی‌های عینی ایرانی و عربی و ترکی هستیم؛ با این تفاوت که پشتوانه‌ی نظری آن را نیز داریم. باید با انتزاع هسـتی‌عینی دیگری در عالم ذهن، آن را به نیسـتی و نیستی خویش را به هستی تبدیل کنیم. اگر آغاز تاریخ با اشخاص ذکر شده، پایان ما بود، اکنون باید آغاز ما، پایان آنان گردد و این کار با الگو گرفتن از ابراهیم و زرتشـت و افلاطون اما در تقابل با آنان صـورت میگیرد به این معنی که در عالم ذهن به نفی متافیزیک و سـیاسـت‌خدایی آنان و، هستی بخشیدن مفهومی به خدای‌سیاسی مفقود شده کوردی باشیم. اینکه اوجالان خود را در تداوم ابراهیم در نظر می‌گیرد، اگرچه عملا در تقابل با ابراهیم اسـت، اما خودآگاهی وی درکی از آن را درنیافته‌اسـت که ابراهیم در تقابل با وی بود و او باید در تقابل با ابراهیم صورت خویش را پردازش کند نه در تداوم آن.

امر مسیانیسم وقربانی ناشی از اخلاقی شدن سیاست

امر مسـیانیسـم و قربانی در کورد، سـنتزی از زوال داخلی ناشـی از انحطاط تصـوف به درونی شـدن قربانی در پای امر متعال با راز و نیایش و قالب گشتن صورت خدای دیگری به جای خوددای مهری است که اتحاد صوفی گسیخته از خوددا با خدا در آسیمیلاسیون فردانیت کورد با خدای دولتهای مدرن بازتولید شد. تصوف مهری که آشیانه هبوط خوددا بود، به تصوف زاهدانه شرقی صعود به امر متعال خدا تبدیل گردید. همان طور که اشاره‌کردم نقد مذهب مقدمه هرگونه نقدی از جمله نقد سیاست است و مذهب و سنت در کورد، تصوف و سنت ادبی است که تنها با زوال آن، شـریعت و فقه بخشـی از سـنت گشـت. انحطاط سـیاسـی احزاب نه در خود احزاب بلکه ریشـه در بنیادهایی دارد که احزاب بر بنیاد آنها شکل گرفت که منطق سلسله‌مراتب و ارباب رعیتی امارت و عشیره قدیم از یک سو و تصوف زوال یافته در امر متعال خدا که همدلی عرفانی را به جای امر سیاسـی ما/دیگری صورت‌بندی کرد از سـوی دیگر است. اما تداوم منطق امارت و عشـیره نیز ناشـی از گسـسـت آن از فرهنگ مهری و امتناع فرهنگ مهری آشیانه کرده در تصوف وادبیات از هبوط در سیاست بود که باعث عقب نشینی فرهنگ از سیاست به پستوی تکایا و عریان ماندن سیاست ماقبل سیاسی عشایر گشت که منطق بقا آنان به هستی صورت کلی کورد غلبه می‌یابد. به قول دیلتای سـازمان خارجی جامعه - یعنی قبایل- از صـورت فرهنگی آن گسـسـتند. به عبارت دیگر زمانی که تصـوف، دچار انحطاط و خدا جایگزین خوددا شـد، سـیاسـت نیز در منطق عشـیره و امارت غرق گشـت که زمینه امر متعال و قربانی را به منطق سـیاسـت امروز تبدیل کرده‌اسـت. احزاب به شـکل نهاد و ایدوئولوژی مدرن هسـتند اما در واقع مرحله سـوم گسـسـت سیاسـت از فرهنگ و عریان شـدن قبایل از صـورت مهری است. برای درک این مسئله باید بازگشتی به سنت و تحلیل تحول آن در درون خود سنت اما با نگاهی مدرن داشته باشیم.

تفکر مسـیانیسـتی کورد ناشـی از عدم درک سـیاسـت‌خدای دیگری از یک سـو، و زوال خدای سـیاسـی مهری به خدای اخلاقی از سـوی دیگراست. عدم درک خداسالاری که عملا به درگاه این خدا دعا و قربانی می‌دهد - دعای من تجزیه‌طلب نیستم و قربانی پیشمرگ در جنگ- اما تصور و درکی از خدایی بودن وی ندارد و این خدای جبار و متکبر، شامل تصویر دیگری که رحمان و رحیم است - که همان ایران پلورال و عراق فدارل است، می باشد. چرا که این استبداد تنها یک بعد از جباریت خداست. با جایگزینی روشنفکران به جای موبدان و نظم ایرانی به جای نظم اهورایی، کورد به جای عصـیان در برابر این خدای ظالم چون شـیطان در فلسـفه غرب، به تزرع و نیایش قربانی چون ایوب/مم واداشته‌است که این بعد مسیانیسمی، امید به روی دیگر رحمانیتِ خدا است که در فردای انقلاب و تغییر رژیم، با قربانی و دعا به درگاه وی،

جباریت ظلم به رحمانیت دموکراسی تبدیل خواهد شد. شکل سیاسی آن، عدم تولد سوژه سیاسی کورد در درک ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم فرهنگی و الهیاتی دیگری است که دقیقا ریشه در فقدان درکی سیاسی از فرهنگ خویش و فرهنگی دیدن سیاست دیگری است. اما مسئله به این سادگی نیست که با نصیحت اخلاقی حل شود. این مسئله به طور تاریخی در گسست مهر از سیاست به اجتماع و اخلاق رخ داده است که به این تحول التفاتی نشده است. باید به طور عینی در پروسه تاریخی آن و نه تنها ذهنی و سوبژکتیویتی، به احیا و تطور امر سیاسی در عقل کوردی پرداخت که البته این امر عینی/واقعی، تنها می تواند هستی درونی در سوژه داشته باشد به این معنی که واقعیتی که هستی بیرونی دارد را با اندیشیدن به آن هستی درونی کرد. اکنون ببینیم این گسست از سیاست که با وجود صدسال سیاست عملی فاقد نگاه و سر سیاست هستیم، چگونه رخ داده است.

قبل از ورود به تاریخیت بحث، لازم است ریشه آن را در خود ایده جستجو کنم. به تکرار اشاره‌کردم که برخلاف عقلانیت دینی دیگری که تضاد مطلقی ما بین خیر و شر و نور و تاریکی وجود دارد، خوددای کورد، خیر و شر را دو روی یک سکه می‌داند و شیطان/ملک طاوس، تجلی ذات خودداست. عصیان ادیانی مانند زرتشت در انتزاع بعد خیر و نفی بعد شر در قالب دو بنی و مهتر اینکه خوددای دو بعدی مهری را به یک بعد شر و تاریک تقلیل دادند، باعث گشت که هر آنچه در طرف سیاست زرتشتی است چون استبداد و طبقات و کشتار، جنبه خیر مطلق به خود گرفته و مخالفت و عصیان در برابر آن جنبه شر به خود بگیرد که در زوال سیاست با ورود اسلام، این استبداد مطلق خیر در حوزه نظر به وحدانیت منزه در عرفان شرقی تبدیل گشت که، کثرتها نمادی از ظلمت هستند و در حوزه شرع و فقه، به قداست خلافت که مخالفان نماد جن و کفر هستند و خلافت چون خدای بی قید و بندِ غزالی که همچنان باید پرستش شود، باید اطاعت گردد. با ظهور عصر مدرن وحدانیت نور و خیر مطلق عرفان، به وحدانیت سیاسی انقلاب نور تبدیل گشت که هرگونه کثرت قومی و پلورالیسم، نمادی از شر و اهریمن که همان امپریالیسم و تجزیه‌طلبی است، تبدیل شُد. این خدا یک بعد است و هرآنجه خسرو استبداد کند شیرین بود و مخالفت با خسرو استبداد، شر و ظلمت است این مسئله روشن است که با هر تغییر و انقلابی این وحدانیت الهی خیر که اکنون به وحدانیت سیاسی ایران تبدیل گشته‌است، تداوم و هرگونه شورشی درمقابل استبداد قومی پارسی/ایرانی ملقب به شر و سرکوب خواهد شد که بازتولید اژدها خواندن پادشاهی مادها و کشتار و سرکوب آنهاست چرا که ارزشها تغییری نکرده‌اند و تغییر نظام و اشخاص، تغییری در این قاعده بوجود نخواهد آورد. ارزشها نیز روبنا و تغییر ارزشها بدون تغییر سلطه‌ی قومی و نفی دولت ابزار سلطه‌ی قومی، آب در هاون کوبیدن است.

اما چرا کورد قادر به درک این مسئله نیست؟ این دقیقا به تصویر کورد از خوددای خویش بستگی دارد که آن را به خدای دیگری بدون درگ منطق خداسالاری دولت دیگری، فرافکنی کرده‌است. خوددای کورد فاقد تضاد مطلق خیر و شر است در واقع ماقبل تقسیم بندی خیر و شر است که کورد با تصور خوددای خویش به سیاست‌خدای دیگری می‌نگرد که شاید روزی بعد شر و ظلم آن، به خیر و دموکراسی تبدیل شود که این امر متعالی که باید سَر خیر و رحمت بیاید، بدون امر قربانی ناممکن است که قربانی موصل و ادعای قاسملو که در صورت دادن خودمختاری، شش میلیون پیشمرگه را در اختیار نظام قرار خواهد داد، نمونه بارزی از آن است. در واقع همانطور که در شخصیت مم نشان دادم، ذهنیت کورد از نظر ساختاری همان ذهنیت خوددای دو بعدی است که با خدای ابراهیمی قربانی نیز عجین گشته‌است. ایمان به وفای عهد دیگری در فردای انقلاب و رهای موصل و رقه، نیز بازتابی از عهد و پیمان خود کوردهای مهری است که به دیگری فرافکنی شده است. به این معنی که چون خوددای کورد، عهد و پیمان است، کورد با تصور خووددای خویش، انتظار پیمان و عهد را از خدای تجلی یافته در دولت دیگری را دارد در حالی که خدای دیگری اساسا در تقابل با پیمان و میثاق خوددا ظهور و تکوین یافت همانطور که تجلی سیاسی آن از هخامنشیان تا آناتولی در شکستن پیمان قبلی خویش با کورد، تثبیت شدند.

خوددای سیاسی هه‌لپه‌رکی کورد، چگونه بدون سرچوپی/شاه، به خوددای اخلاقی تحول یافت که با اخلاقی کردن سیاست امروز مواجه هستیم. این اخلاقی کردن سیاست همان وفای به عهد است اما بدون سر سرچوپی سیاست که نمونه آن را در گفتار مسعود بارزانی بعد از حمله بغداد صراحتا مشاهده کردیم که گفت: «بغدا وه فای نه بوو» و مصطفی هجری که مدعی شد ما اخلاق را وارد سیاست کردیم و سیاست اخلاقی غربِ کوردستان نسبت به دیگریها. کورد چون خود مهری است و وفای به عهد اصل مسلم کردار و رفتار وی است در توهم وفای به عهد خدای بی وفای دیگری نیز هست که به قربانی پیشمرگ منجر می‌شود. بی وفایی خدای دیگران را غزالی با خدای بی قید و بند خویش، تئوریزه کرد و نوح اجرا کرد. هنگامی که کشتی نوح سوراخ گشت با دادن عهد به مار که اگر سوراخ را مسدود کند، وی را نخواهد کشت اما

بعد از نجات کشـتی، نوح مار را کشـت. مار، وعده و عهد وی را یادآوری کرد اما نوح بی توجه به عهدی که بسـته بود، مار را کشـت. به همین دلیل شاه‌ماران در غارهای تاریک فغان بی وفایی آدمها را سر می زنند. در اساطیر نیز، مهر که میانجی عهد اهورا و اهریمن است با شکستن عهد توسط اهورا مواجه می‌گردد. این ما را به پاسخ سئوالی که از زبان یونسی مطرح کردم، می‌رساند مانند عهدهای قبل از انقلاب و قبل از تصرف موصل و استانبول که از نورسی و شیخ محمود سنتی و حسن‌خیری تا احزاب مدرن گرفتار آن هستیم. دلیل اینکه ادیان و پیامبرانی چون نوح و ابراهیم عهدالست را به خدایی متافیزیکی نسبت داده و به قبل از تولد انسان در لامکان روح فرافکنی کردند، از این روی بود که به هیچ عهدی وفا نکنند و تنها عهد، اطاعت از نظم‌سیاسی خویش به عنوان نماینده خدای‌الست تقلیل دهند که سیاست‌خدایی خویش و اطاعت از آن به عنوان نماینده خدا، نماد خیر و تحقق عهدالسـت گردد چرا که عهدالسـت مهری با سـیاسـت توافقی جایی برای پادشـاهی خداسالاری و رابطه عمودی و نخبگان پیامبری باقی نمی‌گذارد.

مارکس می گوید نقد مذهب مقدم بر نقد سیاسی و هگل تصویر هر قوم از خدای خویش را مقوم تصور قوم از دولت و سیاست می‌داند که اکنون به تحول تاریخی ومفهومی خوودای عهد و قرارداد مهری از سیاسـت به اخلاق که با وجود سـیاسـت مدرن هنوز بر پایه درک اخلاقی از سیاست استوار است می پردازیم.

اخلاقی کردن سیاست مانند دوستی با دیگر اقوام و اعتقاد به عهد و میثاق اخلاقی در عالم سیاست را در جنبشهای آناتولی تا به امروز از مســائل مهمی اســت که درگیر آن هســتیم. مهاجمان تازه وارد به آناتولی که در موقعیت ضــعف بودند با اســتفاده از فرهنگ عهد و میثاق کوردهای ساکن و کمک آنها، سکنی گزیده و صاحب اقتدار گشتند که بعد از تصاحب قدرت و تشکیل حکومت؛ پا بر همه میثاق ها گذاشته و با لگد زدن به مادر کورد خویش که آنها را سکنی و متمدن کرده بودند، به کشتار و محدود کردن کوردها در تشکیل امپراتوری خویش دست زدند. در آذربایجان نیز با ورود اولین امواج غز و ترکهای مهاجم در دربار روادیان با همین مسئله مواجه هستیم که آنها را سـاکن و یاری دادند که بعدا با قره آق قویونولها و صـفویان پاداش خدمت و میثاق کوردها را با کشــتار و تصــرف و ترکیزه کردن ســرزمینشــان دادند. در قدیم نیز پارسهای تازه وارد را مادها اسکان داده و با آنها عقدی را منعقد کردند. پاسارگارد که امروزه به آن فخر می فروشند، طبق گفته والتر هینتس، شـاهنشـاهی ماد، آن را به عنوان دژی در حمایت از پارسـها سـاخت که از غارتها و کشـتار قبایل آنها نسـبت به همدیگر جلوگیری کرده و نظم و امنیت را در میان قبایل نامتمدن پارس نسـبت به همدیگر از یک سـو، و غارت و چپاول اموال بومیان از سـوی دیگر، تضـمین کند و آنها را وارد پروسه تمدن کنند. اما پارسها و نوادگانشان ترکهای غز، عهد و میثاق را شکسته و پاسخ وفا و کمک کوردها را با بی وفایی و شکستن نمکدان دادند. در واقع دین اسـلام و زرتشـت، مشـروعیت بخشـی به همان غارت و چپاول و تصـرفات قبایل نیمه متمدن عرب و پارس اسـت که بعدا ترکان نیز از قافله جدا نمانده و با همـان دین اســلام و اســطوره‌های زرتشــتی ایرانی، به چپاول و کشــتار پرداختند و حاکمیت و تمدن مادها/کوردها به دوران ماقبل اندیشیده شده و تاریک و جهالت رانده شد که سیستم ماقبل تمدن خویش را نماد نور و تمدن معرفی کنند. در واقع تمدنهای پارسی و عربی و ترکی، نمادین شدن و مشروع گشتن متافیزیکی سیستم ماقبل تمدن است که قبیله به ابرقبیله در امپراتوری و دولت مدرن انتزاع یافت.

اخلاقی و اجتماعی دیدن سیاست در کورد و یا سیاسی کردن مفاهیم اخلاقی چون عهد و پیمان، ریشه در اخلاقی کردن سیاست توسط فتویان، بعد از سرکوب خرمدینان است که امکانیت سخن و سیاست از کورد رخت بربست و «هه‌لپه‌رکی» با بریدن سر سرچوپی در فرهنگ های اجتماعی قلندریه و فتوت و عیاران و تصوف، جنبه اجتماعی و اخلاقی یافت که با امکانیت سیاسی دوباره آنها بعد از فروپاشی خلافت و زوال مغولان، به جای سیاسی شدن و احیای سرچوپی، به سیاسی کردن اخلاق پرداخته که نتیجه آن استقبال و اسکان و کمک به مهاجمان تازه نفس در سرزمینهای کوردستان گردید. اتفاقی که در آن زمان افتاد؛ فردانیت یافتن و اخلاقی شدن مفاهیم/سمبلها که اخلاقی شدن و فردی شدن لازم و ملزوم همدیگر هستند، در دوره دوم ذهنی شدن در ادبیات و تصوف بعد از قرون هفدهم، دوباره صورت گرفت که اناالحق حلاج به اناالایرانی روشنفکران تبدیل شد.

جدایی حوزه اجتماع از سیاست برای اولین بار در این دوران اتفاق افتاد همانطور که اخلاق از حقوق مجزا گشت البته ما متاسفانه به غیر از جنبشهای سیاسی شناختی به دلیل فقدان منابع یا شاید ضعف علمی نگارنده، از دوره قبل از اسلام نداریم اما می توان به طرح این فرضیه

خطر کرد که اخلاقی و اجتماعی گشتن در این دوران اتفاق افتاد که هنوز هم با وجود سیاسی بودن و سیاسی شدن، مبنای رفتار و نوشتار ما اخلاقی و اجتماعی است نه سیاسی.

فرهنگ عهد و پیمان و برادری و فتوت در میان مزدکیان و خرمدینان نیز و حتی مادها نیز که به اسکان پارسها پرداختند وجود داشت. مورخان اسلامی از اخلاق برادری و برابری و اهمیت میثاق در میان مزدکیان و خرمیان کم ننوشته اند اما این فرهنگ در میان آنان فردی و اخلاقی و اجتماعی باقی ماند و با نظام های سیاسی با منطق سیاست جنگ و دفاع مقابله می کردند؛ مانند جنگ مادها با آشوریها و پارسها که در یکی پیروز گشت و با دیگری شکست و یا جنگ مزدکیان و خرمدینان با ساسانیان و خلافت. حتی این مسئله در سلطان صلاح‌الدین نیز مشهود است که با وجود وفای به عهد و گذشتهای اخلاقی وی، با صلیبیون و فاطمیون با منطق جنگ و سیاست برخورد می‌کند به همین دلیل به موفقیت دست یابت. در صورت تحقق نظم‌سیاسی چون مادها که جز در جنگ با آشوریها تحقق نیافت، با دولتهای دیگر چون بابل و لیدی معاهده صلح و قرارداد می بستند با حفظ سرزمین و اقتدار خویش مانند معاهده مانناییها با هیتی که برای اولین بار نام میترا بر روی معاهده که متعلق به ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد است؛ ذکر شده‌است اما در امتناع سیاست بعد از خرمدینان و یا گسست سیاست از فرهنگ؛ فرهنگ سیاسی مهری عهد و پیمان و پردیس از سویی،در قالب جنبشهای اخلاقی و اجتماعی قلندریه و فتوت جنبه اخلاقی و اجتماعی یافت و از سوی دیگر نظامهای سیاسی کورد چون شدادیان و روادیان تهی از فرهنگ سیاسی کورد در حد نظم طبیعی امارت و قبیله باقی ماند.

به عبارت دیگر، صورت سیاسی «هه‌لپه‌رکی» که بعد از سرکوب خرمدینان امکانیت عملی سیاست را نداشت با تغییر صورت سیاسی خویش در قالب جنبشهای اخلاقی و اجتماعی فتوتیه و قلندریه، صورتی اخلاقی و اجتماعی به خود گرفت. مفاهیم عهد و پیمان که در هگمتانه و نینوا سیاسی بود به اخلاق محدود گشت که جنبشهای آناتولی و ناسیونالیسم مدرن کورد التفاتی به این اخلاقی گشتن امر سیاسی نیافتند و به طور ناخودآگاه اگرچه مفاهیم مدرن را بکار می برند، در گسست در تداوم همان اخلاقی شدن امر سیاسی هستند که تولد ناسیونالیسم از دل تکایا مسئله ای مهمی است که تاکنون به آن پرداخته نشده‌است که باید به دیرینه‌شناسی گفتار تصوف کوردستان پرداخت تا با باستان‌شناسی به نقطه صفری که تحول از سیاست به اخلاق صورت گرفت، روشن گردد تا سیاست و اخلاق با هم آشتی کنند که با درک اخلاقی از سیاست متفاوت است که بعضی روسای احزاب ادعای آن را دارند. جنبشهای اخلاقی و اجتماعی فتوت و جوانمردان که بعد از خرمدینان سر برآوردند در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نبود و به فردی کردن و اخلاقی کردن مفاهیم سیاسی عهد و پیمان در کمک های گروهی و فردی به دیگران پرداختند که با آغشته گشتن آن با تصوف و خدای اخلاقی کانتی که تو نیکی کن و در دجله انداز/ ایزدت در بیابانت دهد باز، به کلی لطیف و به معنای گذشت و فداکاری یک طرف در مقابل طرف دیگر تفسیر گشت در حالی که اصل عهد رابطه برابر و وفای دو طرف است.

آغشته گشتن هه‌لپه‌رکی مهر با تصوف آفت دیگری نیز به همراه داشت و آن شخصیت پردازی از ایده‌هاست. به عبارت دیگر، دونادون گشتن مطلق و یا هبوط خوودا در یک شخص مرشد و پیر از سویی،به کیش شخصیت آپویی و سروکی در کورد تبدیل گشت و از سوی دیگر عدم درک ایده خداسالاری دیگری فراتر از شخصیتهایی چون شاه و صدام است که شاید با تغییر شخصیتها، ایده نیز تغییر یابد که به همان بعد رحمانیت خدای نیز ربط دارد که قبلتر بیان کردیم. عدم درک این سلطه عقلانی یا خداسالاری مستقل از اشخاص که با تغییر اشخاص، خدای سلطه نیز تغییر خواهد کرد ریشه در شخصی کردن خوودا توسط خود کورد نیز دارد همانند شخصی سازی خوددا/خاونکار در یارسان است. در فقدان درک مفهومی و مهری آن، آن را تجلی یافته در شخصیتهای صالح می دانند که بعد دیگر آن شخصیتهای ناصالح دیگری است. در چهارچوب این درک از خوددا که آثار آغشته گشتن آن با تصوف اناالحق است با وجود حفظ ظاهر هه‌لپه‌رکی در جم خانه، مطابق اصول «سرانجام» نیست. چرا که «سَر» هه‌لپه‌رکی «انجام» آن نمی‌شود یعنی چرخش سر و انجام یا سرچوپی و گاوان از بین رفته‌است چون شخص نماد مطلق گشته‌است در حالی که در سرانجام و «هه‌لپه‌رکی»، صورت کلی اصل است نه فرد؛ سَر، انجام می‌شود و انجام، سَر.

اما مسئله تنها به اخلاقی شدن سیاست ختم نمی‌شود چرا که خود اخلاقی شدن سیاست، معلول است که در صحنه شطرنج رندانه آنان جایی برای شاه نبود. آفت دیگر فقدان شاه، به عدمیت تصویر آن چون شکل کل نیز انجامید که هرزمان به دنبال کلیتهای دیگری برای

معنادهی به خود گرایش یافتند. هرگونه کوششی برای احیای صورت کل چه در شکل فلسفی آن در سهروردی و چه اعتقادی آن در اخوان الصفا و چه مذاهب یارسان و ایزدی، دیگر کل نبود بلکه فردی شده‌است چون خاونکار و طباع‌تام که ظاهرا صورت کل است اما در فرد تجلی یافته‌است یا در چهارچوب کلیت دیگری چون اسلام، تشیع و معنویت قابلیت عام شدن و کلیت یافتن را دارد که به نتیجه سیاسی سنی شدن ایوبیان و شیعی شدن صفویان انجامید. به این معنی که، فقدان تصویر کل در عالم عینیت به فقدان آن در عالم ذهنیت منجر شد و فقدان آن در عالم ذهنیت، امتناع تلاش در جهت تحقق دوباره آن در عالم واقعیت می‌شود. هستنده‌ایی که فاقد تصویر از هستی باشد هرچقدر نیز تلاش به خرج دهد که از روزمرگی /دیگرزدگی رهایی یابد، بازهم بر اساس همان تصویر دیگری به تصورسازی هستی می‌پردازد. خرمدینان به مرحله تثبیت نرسیدند که قادر به ارتعاش تصویر کل شوند. سیاست، کاملترین تجلی شکل کل-خودداست که خرمیان با شکست در مراحل نفی و نرسیدن به مرحله ثبات، تصویری از کل بر جای نگذاشتند به همین دلیل تکاپوی ذهنی شدن برای احیای کل در زیرسایه کلهای دیگری انجام گرفت مانند کلیت معنویت-اسلام در تصوف و فتیان. در آن زمان به دلیل مصادره و تاریخ‌سازی و تاریخ‌زدایی پارسها از مادها، امکانات لازم برای تصویر سازی از دوره مادها وجود نداشت و زرتشتیانی چون فرنبغ پسر فرخزادان و قبل از وی خداینامه، تمامی آیین مهری و مادها را مصادره و مُهر زرتشتی زده بود که سهروردی از سویی، از احیای حکمای باستان ندا سر می‌دهد و از سویی، به نفی ثنویت گرایان و مجوسان می پردازد، به طور ناخودآگاه و سلبی متوجه این امر شده‌است اما امکاناتی برای تصور سازی تصویر کل نداشته است.

فقدان تصویر کل و عام، باعث جایگزینی عام‌های دیگر چون مفهوم خدا در ذهنیت و خلافت و امپراتوری دیگری در عینیت گشت. جستجوی تصویر کل و عام‌گرایی از یک سو، و نیافتن تصویر کلی مهری /سیاسی از سوی دیگر، همیشه روح کورد را دلبسته و وابسته عامهای دیگری کرده‌است. تجلی سیاسی و عینی این وابستگی به عام وکل دیگری در سیاست، گرایش به مفاهیم عام دیگری و فقدان آن در خودی است چرا که روح کورد کل و عام است نه خاص. همانطور که اشاره کردم، کورد نه تبار و قوم و نژاد بلکه مجموعه‌ایی فرهنگی و تمدنی است که در فقدان هستی‌عینی آن در دوران ذهنی شدن اولیه، قادر به تصویر سازی و ایدتیک کردن آن نبودند که دوباره تلاشی در جهت تحقق عینی-سیاسی آن داشته باشند به همین دلیل همیشه گرایش به عام‌ها و کلیت‌های دیگری است. نمونه‌ی امروزی آن گرایش به عام ایرانیت و ترکیت در احزاب و گرایش به عام‌های سوسیالیسم و پرولتاریا و انسان نوین در روشنفکری مدرن کوردی که با شخصیت مم در گرایش به عامی متافیزیکی آن را توصیف کردیم. در دوران ماقبل مدرن در گرایشات امارتها به امپراتوریها و ذهنیت آن زمان، مانند تصوف و شیوخ، در ارادت به سلاطین عثمانی مشاهده می‌گردد. در حالی که چه در دوران مدرن و چه قدیم، امکانیت عینی عام شدن یا دولت/امپراتوری شدن امارتها-احزاب وجود داشته است؛ اما نه تنها تلاشی برای آن صورت نگرفته است بلکه برعکس با توجیهات رئالیسم به یکی از عام‌های دیگری گرایش یافته‌اند و یا در صورت تلاش چون ایوبیان و صفویان، در قالب تصویر عام دیگری انجام گرفته است. تعصب صلاح‌الدین در سنی گری و تلاشهای بی سابقه صفوی در دعوت علما شیعی عرب برای تصویرسازی، نشان از خلا عام/دولت، در میان کورد/مهر دارد. به این معنی که شخصیت مم، در فراموشی شخصیت و کل زین، در پناه بردن به تصویر کلی دیگری در دوران اول ذهنی شدن نیز اتفاق افتاد که فراموشی همان شاه /دولت است که از سویی، نماینده عام و کلیت است و از سویی، تجلی خوددای عام و کلی است که در فقدان آن، قادر به تصویر سازی از آن چه در عصر دین و چه در عصر مدرن، نشده‌اند و به عام‌ها-دولتهای دیگری پناه می برند. این مسئله شخصی و خدمت و خیانت نیست. اکنون نیز چون تصویری از عام-دولت در میان کورد شکل نگرفته است، هرکدام به دنبال عام دیگری چه سیاسی و چه فکری می روند اگرچه امروز فکر، به مداحی سیاسی حزبی تقلیل یافته‌است و ژورنالها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند.

ناگزیر از تکرار هستم که امتناع نظری کوردیت/دولت، دلیل اصلی امتناع عملی و سیاسی آن است که عدم تصویر کلیت و اخلاقی شدن، به چیزی منجر شده‌است که امروز گرایش و دفاع از ارزشها و کلیت های دیگری چه فکری چون پرولتاریا و ایرانیت و دموکراسی و چه سیاسی چون چون حل مشکل در چهارچوب و عام ایران و ترکیه، با توجیه اخلاقی صورت می‌گیرد و نفی آن که نفی سلطه‌ی قومی و استبداد است، نفی ارزشهای انسانی و اخلاقی - که گاها نامهای علم و رئالیسم می‌یابد- تلقی می‌گردد به همین دلیل به جای مقابله، به تبرئه خویش از اتهام می پردازند. فلاکت‌بار اینکه نفی ارزشهای عام و کلیت خودی و گرایش به عامهای دیگری که عام شدن سلطه آنهاست، قداست

اخلاقی و برتری ارزشـی یافته‌اسـت. البته قابل درک اسـت چون مم نیز با اختیار و تکیه بر ارزشـها، به دولت زین پشـت کرد. همانطور که در تعریف مفاهیم بیان کردم، این مسـئله که در قالب شـخصـیت مم قابل تعریف اسـت تداوم کرولیت و درونی شـدن آن که همان کرمولیت ، می‌باشد که ارزشـهای کوردی درونی شـدن سـلطه ارزشـی دیگری است و مم‌های مدرن که همان ژورنالیست‌ها هستند، روان کننده‌ی چرخ سلطه دیگری و بخشی از هژمونی آن هستند.

با ظهور شبه ناسیونالیسم مدرن، به دست امارتهایی چون بدرخان و شیخهایی چون عبیدالله و سعید و بارزانیها، التفاتی به این شکاف و انشقاق فرهنگ و سیاست از سویی،که فرهنگ در فقدان تصویر کلی شاه-دولت، به کلیتهای دیگری دل می بندد، و اخلاقی/فردی شدن سیاست از سوی دیگر، نشد که فرهنگ عهد و میثاق بدون درکی سیاسی از آن و با همان منطق اخلاقی آن، تقدیر جنبشهای مدرن کوردی را رقم زد. از فرزندان بدرخان تا سـمکو و قاسـملو در پی باور به میثاق و عهد مذاکره و امید به حل مشـکل در چهارچوب دیگری، در حین آن شـهید گشتند که یادآوری اعدام عین القضات همدانی و حلاج و سـهروردی است که هرچقدر نیز در قالب کلیت معنویت و اسلام، ایده‌های خویش را بروز دادند، سـرنوشـتی غیر از سـرنوشت بابک خرمدین نیافتند. از یک سـو اخلاقی شـدن امرسیاسـی و انتظار وفای به عهد اخلاق شـخصـی رد سـیاسـت، که نمونه کامل آن باور باشـور به وفای به عهد بغداد در قضـیه موصـل و رفراندوم بود که بغداد تا زمانی که در ضـعف و باشور در قدرت بود، وعده تحقق میثاق را داد اما بعد از تصرف موصل و شکست داعش، که بدون کورد و قربانی پیشمرگ امکان نداشت؛ به کوردسـتان حمله کرد و فغان و ناله مسـعود بارزانی که بغداد وفا نداشـت، دقیقا همین درک اخلاقی از سـیاسـت را نشـان داد که عین آن در «روژاوا» که پیشـمرگ را در جهت وعده‌های ابرقدرت آمریکا قربانی و بعد، با سکوت در مقابل حمله ترکیه، پاسخ وفای خویش را دریافتند. این مسـئله در روژهه‌لات نیز هر بار تکرار گشـته‌اسـت که امید به وفای به عهد دیگری در فردای بعد از انقلابهاسـت که قبلا نیز در همکاری شـیخ محمود و نورسـی با عثمانیها اتفاق افتاده‌اسـت. کورد و احزاب کورد به دلیل اینکه خود درکی اخلاقی از سـیاسـت دارند که متکی بر عهد و میثاق اسـت؛ انتظار برآورده شـدن و وفای به آن را نیز در دیگری دارند غافل هسـتند که دیگری، نگاهی سـیاسـی به اخلاق و اجتماع دارد نه نگاهی اخلاقی به سـیاسـت که در فردای انقلاب فردا نیز، بی وفایی دیگری یا همان تکرار یک بعد جباریت خدا را دوباره خواهند دید. درک درست و سیاسـی از میثاق بدون درک تحول تاریخی و مفهومی آن از سیاست به اخلاق و تصوف و انحطاط تصوف و ادبیات، ممکن نخواهد گشت و بدون بازآفرینی درک سیاسـی مهر با نقد سنت از بیرون و دست یافتن به تصویر کل به جای تعریف خویش به عنوان بخشـی از کلیت دیگری، تکرار خواهد شـد. در یک کلام بدون نقد سـنت و مذهب و تحول خوددا از درون سـنت و مذهب، نقد سـیاسـی فاقد ارزش و در حد شره‌برد نمادین شده امروز باقی خواهد ماند.

تولد ناسـیونالیسـم کورد از دل تکایا و شـیوخ تصـوف، بدون التفات به اینکه تصـوف در کوردسـتان از قلندریه تا نقشـبندیه و قادریه؛ عقب گردی از عالم سیاست به به عالم اجتماع و اخلاق شخصـی یافته بود، وارد دنیای سیاست گشـتند که انتظار مفاهیم وفای به عهد را با عمل اخلاقی خوب که یکی از این اعمال، قربانی دادن پیشـمرگه اسـت، را داشـتند. فقدان درخواسـت دولت وامتناع نظری آن و نوشـتن تاریخ اخلاقی و اجتماعی کورد منهای سـیاسـت حتی اگر در باره سـیاسـت باشـد، نمونه آن اسـت. احزاب نسـبتا مدرنی که بعد از ۱۹۷۵ در پی شکست جنبش شیوخ شکل گرفتند بر اساس همان منطق، صورت سیاسی یافتند که در چهارپارچه کوردستان در پی تعمیر و اصلاح خانه خدایان دیگری شدند که بر روی ویرانه های خرابات کوردستان شکل گرفته‌بود که هرگونه سعی در تعمیر و اصلاح آن، که همان دموکراسی و مدنیت است، تداوم خرابات بودن کوردستان باست و با همان درک اخلاقی از سیاست که شخص را مدنظر قرار می دهند، التفاتی از سیاسی بودن دولت و مفاهیم و سـاختار فراشـخصـی نیافتند که هربار با تغییر اشـخاص به تغییر سـاختار دلخوش گشـتند و زیرسـاخت درک اخلاقی خویش را در قالب برادری خلقها، تئوریزه کردند.

جنبش «روژاوا» یا کاملتر کنفدرالیسم دموکراتیک بدون دولت؛ نیز جنبشی اخلاقی و اجتماعی است و محبوبیت آن نیزاز سویی، به دلیل انسـانیت اخلاقی آن اسـت که روی دیگر ژانوس سـیاسـت یعنی قدرت و مداخله دیگری را مشـاهده نمی‌کند. این جنبش مانند همه‌ی جنبشهای دیگر معاصر کوردی، هه‌لپه‌رکیدنی سیاسی است به این معنی که به جای سیاسی و عقلانی کردن اخلاق و اجتماع به اخلاقی کردن سیاست پرداخته است به عبارت دیگر، به جای صورت‌معقول و سیاسی بخشیدن به صورت احساسی هه‌لپه‌رکی، همان درک احساسی هه‌لپه‌رکی را سیاسی و ماندگار و تئوریزه کرده‌است و از سوی دیگر، ضعف شخصیتی کوردها در روابط شخصی با دیگریهای فارس و عرب که

خود را از اتهام تجزیه‌طلبی و ناسیونالیسم در برابر شونیسم آنان تبرئه کنند. این ضعف شخصیتی نیز ریشه در همان اخلاقی فرض کردن سیاست برای رهایی از اتهامهای سیاسی اخلاقی فرض شده است. به این معنی که در مقابل اتهام سیاسی که منطق سیاست ما/دیگری است، در نظر و عمل به تبرئه خویش از اتهامها می پردازد که در واقع نه اتهام اخلاقی بلکه پادمفهوم سیاسی است اما کورد درکی از آن ندارد و سعی در تبرئه خویش در اتهام اخلاقی مثلا تجزیه‌طلبی که به مرحله عمل در فدرال و کنفدرال و پذیرش مرزها می‌رسد، مانند تن دادن مخالفان استالین و هیتلر به سلطه آنان و استعفا از موقعیت اپوزسیونی در دفاع از ارزشهای انسانی است. کورد چون درکی از ما/دیگری سیاسی که لازمه آن مفهوم/پادمفهوم است، پادمفهوم‌های دیگری استبداد نسبت به دموکراسی خویش را اخلاقی فرض می‌کند و به جای تئوریزه کردن منطق درست و دموکراتیک عمل خویش در نفی استبداد و خداسالاری، به تئوریهای توجیه همان استبداد پناه می برد. دیگری مسلط، از استالین و هیتلر تا داعش و ایران و بعث، باید با مفاهیم عام و انسانی/دینی سلطه خویش را توجیه و مخالفان خویش را مخالفان ارزشهای عام انسانی/اسلامی معرفی کند. اما درک اخلاقی کورد مانع از تبیین این مسئله شده‌است که با وجود مبارزه عملی، اسیر همان ذهنیت سلطه می‌گردد که اپوزسیون استبداد محکوم به محکومیت اخلاقی نیز می‌باشد که به جای وارونه کردن ارزشها و فرافکنی محکومیت اخلاقی، به تبرئه خویش می‌پردازد. اینکه در جاهایی مانند مقابله با داعش از این خطا مبری است به دلیل پشتیبانی اخلاقی جهانی است نه هنر کورد. به این معنی که کورد باید مفتخر به اتهام/پادمفهوم از طرف استبداد مثلا ایران و تئورسینهای استبداد مثلا روشنفکران داخلی و خارجی آن باشد نه اینکه خود را تبرئه کند.

به این مسئله تاکنون دقت نشده‌است که بنیاد بسیاری از نظریه و اعتقادات کوردها نه در خود نظریه و اعتقاد، بلکه در ضعف اخلاقی وی به عنوان متهم است که قادر به وارونه کردن ارزشها و جایگیر شدن بر کرسی قضاوت نیست که همان روی دیگر ابژه بودن وی است چرا که کورد اکنون، ماده‌ایی فاقد صورت است که صورت آن را دیگران تعریف می‌کنند و هرگونه تخطی از آن صورت تعریف شده، گذار از نظم نمادین است که فغان سردهد ما تجزیه‌طلب نیستیم و دموکراسی داریم. متاسفانه برخلاف نظر خانی و قادرکویی، کورد اکنون حتی «شیر همت و داد»نیست بلکه به نقدهای آنان باید ضعف اخلاقی و عدم اراده را نیز افزود. اینکه روشنفکر کورد در رسانه‌های فارسی مشغول بد و بیراه گفتن از جمهوری اسلامی منهای ایران است، نه تنها هیچ درکی از علوم سیاسی نیافته‌است که سلطه‌ی دولت تک-قومیتی است نه تنها حکومتی و نظام حاکم جمهوری ایرانی/پارسی-اسلامی است، بلکه نشخوارکننده‌ی روشنفکر پارسی است و برای کسب رضایت وی شیر شده‌است ربطی به نفی سلطه بر کورد ندارد. نفی سلطه بر کورد نفی دولت ایرانی/فارسی است. این ضعف اخلاقی شخص کورد در مقابل دیگری که با ایده‌های رئالیسم و مدنیت آن را توجیه می‌کند در باره خود احزاب از جمله روژآوای اوجالان نیز صادق است که اخلاقی شدن و درک اخلاقی از سیاست را به اسم خلق انسان نوین، تئوریزه کرده‌است. جنبش روژآوا، در فقدان نظریه سیاسی و عدم درک سیاسی از سیاست که به بن بست وی انجامیده بود به طور کامل منطق اخلاقی سیاست را تئوریزه کرد و فقدان سیاست گری که همان فقدان دولت خواهی است را با تئوری آنارشیستی کنفدرالیسم دموکراتیک منهای دولت تئوریزه کرد در حالی که تئوریهای آنارشیستی درچهارچوب دولتها و بعد از تکوین و تثبیت دولت/ملتها و موخر بر آن صورت‌بندی یافته بود که پرش جانانه از ماقبل دولت به مابعد دولت، که ناشی از درک پساتاسیسی از وضعیت پیشاتاسیسی کورد است، به پرش جانانه کمونیسم شوروی بدون انقلاب صنعتی منجر می‌گردد. در این اخلاقِ سیاسی گشته، دولت ناهنجار است و کورد دولت نمی خواهد اما این کنفدرالیسم کاری با مرزهای سیاسی دولتهای دیگری ندارد و در چهارچوب دولت ترکیه، قصد تحقق دارد. اینکه قصد نابودی خانه خدایان دولت ترکیه و سوریه و ایران و مرزهای سیاسی را ندارد و تنها کورد دولت نمی خواهد؛ همان اخلاقی ماندن سیاست عملی در کوردستان است که فاقد سر سیاست و دولت است و این استراتژی برای آینده چیزی جز نمادین کردن نظم موجود و تسلیم در برابر واقعیت موجود نیست که نه در گسست بلکه گسست در تداوم همان رئالیسم و استراتژی روژهه‌لات و باشور در تجزیه ناطلب بودن و مدنی بودن و ایرانی بودن است که بازتابی از همان جنبشهای قلندریه و فتوت است تنها حزب سیاسی به آن اضافه گشته‌است. اینکه در صحنه شطرنج کورد جایی برای شاه/دولت نیست به معنی از بین رفتن دولت/شاه در صحنه شطرنج دیگریها هم نیست برعکس تسلیم شدن در برابر آن است.

بنابراین، تا زمانی که خداسالاری باقی مانده‌است که ستیز و دشمنی سه قوم عرب و ترک و فارس با کورد که ستیز روح با بدن، مشروعیت مردمی و برابری با مشروعیت متافیزیکی و سلسله‌مراتبی، رندی با زاهدی و تاریخ با پسا تاریخ است، که نمونه کامل آن را در حمله و تحریم

باشــور هنگام رفراندوم و روژآوا دیدیم، امکانیت تحقق نظم کوردی با وجود امکانیت عملی آن ممکن نمی‌شــود چرا که با وجود امکانیت تئوریک، فاقد تئوری ســیاســی اســت و تبرئه جســتن از اتهام/پادمفهوم دیگریها، به تئوری ســیاســی کورد در مشــروعیت بخشــیدن به همان خداسالاریها انتزاع یافته‌است. تاریخ معاصر ثابت کرده‌است که امتناع نظری یکی از دلایل اصلی امتناع سیاسی نظم/دولت کوردی است برای مثال در ســال ۲۰۰۳. امکانیت تئوریک آن که، کورد قادر به درک آن نیســت، گذار از کوردســتان وحشــی «کارل می» به کوردســتان دموکراتیک ژیژک و چامسکی است که ژیژک خود به آن اشاره کرده‌است اما وی قادر نیست دربیابد که ژیژک واقعی، فلسفه وی است نه شخص وی که حسرت سوژه را ناشی از فقدان میل و نژادپرستی را پاسخ به این سئوال می‌داند که آنها از ما چه می خواهند که در عدم شناخت خوددای مهری کورد، به نژادپرستی در مقابل کورد با مفاهیم شیطان و جن و تروریسم پرداختند. البته نباید پروسه اخلاقی گشتن سیاست را رمانتیک و مثبت ارزیابی کرد چرا که احزاب کورد نسبت به همدیگر فاقد هرگونه اخلاقی هستند و بر اساس منطق سیاسی و بقا قبیله در ستیز هستند لاجرم ضعف اخلاق سیاسی است نه اخلاقی بودن. همچنین، ما را به به سمت بحث دیگری که «دیگری»، هنوز در داخل است و به بیرون هدایت نشده است، سوق می‌دهد که آن هم به فقدان صورت کوردی و فقدان کورد چون کل بر می‌گردد.

دیگری با انحصار مدرنیته که همان انحصار امکانات دولت تک قومیتی پارس و ترک و عرب بود با مدرن و مترقی خواندن خویش، عصیان برعلیه دولت تک قومیتی خویش را عصیان سنت عقب ماندگی برعلیه مدرنیته قلمداد کرد، نه تضاد و جنگ سیاسی دو قوم. لاجرم این عصیان فاقد سر سیاست تفسیر می گشت و حلقه روشنفکری کورد که نتیجه همان سیستم آموزش و پرورش ملی شده ی امپراتوری قدیم بود، در گذار از سنت به مدرنیته، و در گذار از فرهنگ و اجتماع به سیاست، همان بود که گذار از کورد به دیگری چون فارس که هرچقدر هم احساس کوردی و درباره کورد بنویسد، فاقد سوژه سیاسی کورد و ندای آسیمیله شدن خویش را با آسیمیله کردن کورد در قالب ایران فدرال و کنفدرال و فرهنگ عظیم ایرانی بازگو می‌کند چرا که باید از اتهام اخلاقی ارتجاعی و سنتی بودن، خودش را نجات ببخشد. یعنی به جای درک منطق تضاد ما/دیگری در میان دو قوم یکی صاحب دولت ودیگری فاقد دولت، تضاد را از دیدگاه دیگری، تضاد مدرنیته و مفاهیم مثبت دیگری با سنت و ارتجاعی خواندن خویش می بیند که برای تبرئه خویش، دست به دامن تئوریهای دیگری در حال جنگ با وی می افتد که ریشه در همان عدم درک سیاسی از سیاست و گم شدن در فضای متافیزیک تقابل‌های دوگانه طرح شده‌ی دیگری بدون درک زیربنای فیزیک سیاسی آن است. این به معنی منفی بودن این مفاهیم نیست، برعکس بسیار زیبا هستند اما همانطور که هگل گفته است سیاست جای زیباییها نیست و وفای به عهد یک طرفه را قبلا ذکرکردم به چه انجامید. گُل هر چقدر هم خوش بو و زیبا باشد در صورت آغشته گشتن با فاضلاب، به گلاب شدن فاضلاب منجر نمی‌شود بلکه به فاضلاب شدن گُل منجر می‌شود. اگر تجزیه‌طلب بودن مفهومی منطقی است که کورد سعی در تبرئه خویش از آن دارد، جن و شیطان بودن دوران اسلامی و قدیم نیز منطقی و درست است که باید ثابت کنیم که جن نیستیم و اکنون که در حال نوشتن این مطلب هستم، اتهام نازیسم بودن رهبر یهودی اوکراین نیز توسط روسیه باید منطقی باشد و اوکراین باید مانند کورد، ثابت کند که نازیسم نیست؟

سه رویکرد دوران گذار:

نورسی و کواکبی، سکبان و گوک آلپ و بدرخانیان و امین زکی در پاسخ به بحران گذار سنت به مدرنیته

سالهای بعد از مرگ حاجی قادرکویی، که می توان آن را به دوران گذار و آگاهی بر بحران نامید، سالهای پرتلاطمی در ادب و اندیشه کوردی است که به جرآت می توان گفت تقدیر اکنون ما را رقم زده است. به همین دلیل، برای مدرن بودن که در یک کلمه به معنی نقد اکنون یعنی نقد سنت‌های بازمانده در اکنون است، باید سنت های پردازش شده در آن دوران که تاکنون بازمانده‌است را بررسی و نقد کرد. سالهای بعد از کویی تا ظهور احزاب مدرن ناشی از خلا شکستِ جنبش ملا مصطفی بارزانی، دوران گذار از سنت و مدرنیته است که نه سنت است و نه مدرن؛ بنابراین، دوران بحران و شکل‌گیری است و چون شکلی از کورد شکل نگرفت، ما هنوز بی شکل و کورد فاقد صورت به این معنی که هنوز در دوران گذار به سر می‌بریم. دورانی که مم تجلی سیاسی خویش را در حسن خیری یافت و اکنون مم-خیری الگوی هردو روشنفکران و احزاب گشته‌است. همانطور که اشاره کردم قادرکویی، اگرچه به شکاف سنت ومدرنیته، آگاهی یافته بود اما وی فاقد هرگونه زبان و معرفت‌شناسی تازه بود و نقدهای وی و دیگر شاعران به تصوف و شیوخ، یا از زاویه شریعت و اسلام ناشی از آغشته کردن تصوف با شریعت توسط مولانا خالد نقشبندی بود که اتفاقا باعث رونق اسلام‌گرایی همزمان با شعارهای احیاگری سید جمال‌الدین اسد آبادی شد- که هنوز هم تاثیر انتقادهای آنان بر مدرسه با واسطه نورسی که اکنون مکان تدریش شریعت وتولید بنیادگراهای اسلامی گشته‌است، مشهود است- و یا از زاویه کارکرد اجتماعی، با همان زبان ومفاهیم سنتی انجام می گرفت بدون تحولی در مفاهیم سنتی لاهوت به ناسوت بود.

در دورانی که مدرنیته، مرغهای اقوام مختلف ونخبگان آنها را از آشیانه‌ی گرم سنت پراکنده کرده بود، هر گروه و قومی در جستجوی آشیانه‌ی دیگری برای پناه روحی خویش می‌گشتند. امتناع فکری ناشی از زوال سنت ادبی به اندیشه عرفانی تقدیر و فنا، از سویی، و واقعیتهای رئال-پولیتیک که دیگران صاحب مرز و امپراتوری مشخص اما کورد فاقد آن بود از سوی دیگر، باعث انتزاع اختلافهای قبیله‌ایی و مذهبی به عالم اندیشه/ایدوئولوژی گشت چون فاقد صورت کلی در شکل دادن به پراکندگیها بود. در این دوران اگر بخواهیم با مسامحه آن را تقسیم بندی کنیم، که این تقسیم بندی موقت و نیاز به تحقیق و مطالعه بیشتری دارد، می توان اندیشه‌ها و رویکردهای بروز یافته‌ی بعد از آگاهی بر بحران را به چهار مکتب تقسیم کرد. رویکرد اول: دیدگاه اسلام گرایی و اتحاد اسلامی است که نمایندگان آن بدیع الزمان نورسی و عبدالرحمن کواکبی هستند. این رویکرد را می توان ایدوئولوژیک کردن سنت آنهم سنتی که انحطاط یافته بود، نام نهاد. دیدگاه دوم گذار از سنت به مدرنیته، همان می‌شود که گذار از کوردیت به ترکیت/ایرانیت که گوک آلپ و یاسمی و به شکل متفاوتری سکبان نماینده آن هستند. دیدگاه سوم که حامل اندیشه‌های مدرن ناسیونالیستی هستند، فرزندان بدرخان و امثال امین زکی و احسان نوری پاشا هستند که ناسیونالیسم انتزاعی و فاقد محتوای کوردی و تاریخی است به همین دلیل الیتیستی باقی خواهد ماند. دیدگاه چهارم که بیشتر باید نیستی آن را بررسی کرد نه ظهوراتش، همان سنت عزیز مهجور مانده در فولکلوریک و حافظه سمبلیک ما که گذاری به مدرنیته نیافت. به همین دلیل دوران گذار، دورانی است که من به گسست عینیت از ذهنیت آن را قلمداد می کنم چرا که سه دیدگاه نوآورانه بدون توجه به منطق قدیم چه آنانی که ندای احیای کوردی سر دادند و چه کسانی که ندای احیای اسلامی، از آن گسستند. تنها حلقه‌ی اتصال سنت و مدرن، فردانیت تصوف که به شکل فردی در اتحاد با خالق است به فردانیت شهروند مدرن تبدیل می‌شود که در اتحاد با خالق زمینی شده‌ی ایسم‌ها و دولتهای دیگری است. به عبارت دیگر، فرد کورد گسیخته از صورت‌سمبلیک و کلیت، حلقه واسطه سنت و مدرنیته است که گاهی در کلیت اسلام و گاهی در سوسیالیسم و ایرانیسم به جستجوی عشق خویش می‌گردد که همان جایگزینی خدای ابراهیمی با خودِدای زین توسط مم است که مم به شهروند کورد و خدای ابراهیم نیز در دولتهای تک قومیتی انضمام یافته‌است.

این سه رویکرد، نمایانگر سه بعد شخصیت کورد در دوران گذار است که اشاره کردم. از سویی، تعلیمات عالم رمز و راز و از سوی دیگر آموزش مدرن زبان ترکی و عربی و فارسی که تنها زبان نیست بلکه ماده‌ی ایدوئولوژی ناسیونالیسم مدرن نیز است و سوژه‌ی معلق کوردایه‌تی که البته گاها همدیگر را در بر می گیرند. تعلیمات رمز و راز که با انتقادهای متشرعان به رنگ شریعت نیز در آمد در نورسی مشاهده می‌کنیم که با آموزشهای مدرن احیای اسلامی تلفیق می‌گردد که ایدوئولوژیک کردن سنت منحط بود. نمایندگان بُعد آموزش مدرن که دیگری می شوند، بیشمار هستند از آلپ تا یاسمی و سوژه‌ی معلق و جزیره خودآگاهی کوردایه‌تی را بدرخانیان نمایندگی می‌کنند.

این دوران همچنین مصادف است با جنبشهایی که بعد از شکست امارتها به دست شیوخ از شیخ عبیدالله نهری تا شیخ سعید پیران و شیخ محمود برزنجی شکل گرفت که، می توان جنبشهای نسبتا مدرنی چون خویبون و جنبش آرارات و قیام سنتی قبیله‌ایی سمکو را نیز به آن اضافه کرد. در این دوران بسیاری از اشرافیت سنتی و روستایی قبایل و شیوخ، به اشرافیت شهری تبدیل و با گسترش شهرنشینی و آموزش های مدرنِ مراکز امپراتوری مواجه هستیم. در زوال سنت و امتناع اندیشه سنتی ادبی برای رودروی با منطق دنیای مدرن - که حاجی قادر کویی بیشتر از اینکه نماد آغازی نو باشد، بیانگر پایان آن و انتقادهای وی نشان دادن امتناع سنت در برخورد با دنیای مدرن بود نه اینکه خود حامل اندیشه و معرفت شناسی تازه ایی باشد- از سویی، رویکرد ناسیونالیستی خانواده بدرخانیان را مشاهده می‌کنیم که به احیا و مدرن کردن زبان و ادبیات کوردی و حمایت از مبارزات ناسیونالیستی می‌پردازندکه افسران قدیم و مبارزان و مورخان جدیدی چون نوری پاشا و امین زکی یکی در عمل و دیگری در نظر در همین دیدگاه قرار می گیرند. از سوی دیگر، دو دیدگاه گسست از کورد یکی هضم در ملی گرایی قوم غالب و دیگری اسلام گرایی، که، گوک آلپ و یاسمی نماینده اولی و کواکبی و نورسی نماینده دومی هستند که به ترتیب به آنها می پردازم.

دیدگاه ناسیونالیستی بدرخانیان که بعد از شکست جنبش شیخ عبیدالله نهری و قبل از آن، برچیده شدن امارت بدرخانیان، با انتقال فرزندان آنها چه به شکل تبعید و چه هجرت به مناطق شهری روی داد، تکوین یافت که در سال ۱۹۸۷ اولین روزنامه کوردی به اسم کوردستان به مدرن سازی زبانی و ادبی کوردی و طرح مسئله کورد در قالب اندیشه‌های مدرن ناسیونالیستی پرداخت. این جنبش با فراز و نشیب های زیادی از تشکیل جمعیت تعاون و حدت که دو سال بعد از انقلاب ترکان جوان و کمیته اتحاد و ترقی پان ترکها تشکیل و با اختلافات بدرخانیان و شیخ عبدالقادر تا حمایت از قیام شیخ سعید پیران و شکست جنبش آرارات را به خود دیده است که محدودیت این مقال اجازه تفصیل آن را نمی‌دهد. با شکست جنبش آرارات که بعد از شکست جنبش شیخ سعید پیران در ۱۹۲۷ تشکیل و در ۱۹۳۰ پایان یافت، بسیاری از بدرخانیان از مبارزه سیاسی رسمی دست کشیده و به کارهای فرهنگی و انتشار روزنامه پرداختند که تاسیس خط لاتین برای زبان کوردی یکی از اقدامات آنان بود. این گروه که ابتدا از انقلاب ترکان جوان بر ضد خلافت حمایت کردند و در پیمان سور نقش بسزایی داشتند با تغییر پیمان سور به لوزان و حذف از سیستم تازه، آواره‌ی کشورهای همجوار از جمله دمشق و بیروت و یا اروپا شدند.

اگر مروری به روزنامه های آنان از کوردستان تا هاوار و هیوا داشته باشیم که اندیشه ای نامتجانس ناسیونالیستی و غیراسلامی و سکولار است: ایده‌هایی را مشاهده می‌کنیم که هنوز درگیر آن هستیم. اولا باید توجه داشت تمرکز نوشته های آنان بر زبان و ادبیات است اما از نظر فرم و ظاهری ادبی بدون توجه به محتوای سنتی آن اگرچه گاها آیینی چون ایزدی به عنوان آیین سنتی غیراسلامی کورد و احمد خانی برجسته می‌گردد، اما ریشه‌های آیین ایزدی را با توجه به مطالعات غربی خویش و تعریف خویش بر علیه ترکیت و اسلامیت، به زرتشتی و ایرانی نسبت‌دادند. در واقع ایده‌هایی که امروز توسط اوجالان با قدرت تبلیغاتی مدرن در باکور جایگیری شده‌است را بدرخانیان آغاز کردند اگرچه قدرت تبلیغی پ.ک.ک را برای گسترش آن در میانه عامه‌ی مردم بی‌سواد نداشتند. دوما، بسیاری از آنان که در سوریه و لبنان، در متصرفات فرانسه و انگلیس دوران هجرت و یا تبعید خویش را به سر می‌بردند، با اندیشه‌های مدرن از زاویه فرانسویها آشنا گشتند که خود عاملان سایکس-پیکو بودند. اکثر مجلات آنها نیز در این دو شهر منتشر شدند: هاوارHawar در دمشق بین سالهای ۱۹۳۵ تا۱۹۴۳، روناهیRonahi در دمشق از ۱۹۴۱-۴۴، روز نو Roja nuدر بیروت ۱۹۴۳-۴۶ و Ster در دمشق ۱۹۴۳-۴۵ که که نمایانگر هویت و فرهنگ مدرن کوردی با برادران بدرخان و شخصیتهایی چون عثمان صبری و رشید کورد و نورالدین زازا بود که با استقلال سوریه در جنگ جهانی دوم به پاریس هجرت کردند. در این دوران فرانسویها و انگلیسیها که در صدد و یا انجام سایکس-پیکو بودند، متوجه مسئله کورد نیز بودند که آنها را به عنوان اقلیتی در درون مرزهای سایکس-پیکو به رسمیت شناختند و از خودمختاری محدود آنها در چهارچوب دولت مرکزی برساخته سایکس-پیکو حمایت می کردند که این کار نیز بیشتر جنبه نصیحت به حاکمان منصوب شده خود را داشت.

فرزندان بدرخان، در دوران سپری شده در دمشق و بیروت، در آشنایی با اندیشه‌های اتونومی تبلیغ شده توسط فرانسویها از سویی، و ناامیدی از تشکیل استقلال کوردستان بعد از تسلط کمالیسم، از سوی دیگر، مسئله ناسیونالیسم و استقلال خواهی را با اندیشه‌های

دموکراسی‌خواهی با رعایت حقوق اقلیت، برافراشتند. اگرچه بعد از فروپاشی عثمانی در پایان جنگ جهانی اول، روزنامه ثریا بدرخان مسئله استقلال کوردستان را مطرح می‌کند اما اولا ناشی از فروپاشی عثمانی است و تداوم نمی‌یابد، دوما، مطرح کردن استقلال، مسئله‌ایی حقوقی است و حرام بودن مفهوم دولت از آن زمان تکوین یافت. گذار از پیمانِ سور به لوزان، باعث تحول مفهومی خاصی نشد در حالی که گذار از تشکیل دولتهای عربی به بالفور و تشکیل اسرائیل، باعث تحولات زیادی درناسیونالیسم عربی در تغییر از ناسیونالیسم حقوقی فرانسوی به رمانتیک آلمانی گردید همچنین در ایران با شکست مشروطه، شاهد این تحول هستیم اما تا جایی که اطلاعات من یاری می‌دهد، تحولات سیاسی، به تحولات مفهومی منجر نگشته‌است و این مسئله از فروپاشی عثمانی تاکنون، گریبانگیر مسئله کورد است .به این معنی که، نظریه هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد چرا که اساسا نظریه‌ایی مطرح نگشته‌است بلکه از زاویه اخلاقی مطرح شده‌است و اخلاق مستقل از واقعیت، همیشه به شکل استعلایی اهمیت مطلق خویش را حفظ می‌کند. عدم تحول مفهومی ناسیونالسم کورد و فقدان نظریه دولت، ریشه در نامفهومی بودن آن از آغاز دارد که فاقد تئورسینهایی بود که فقدان چهارچوب در واقعیت را با طرح آن در ذهن جبران کند و پیشگام اولین مرحله ذهنی شدن مدرن گردد تا ناسیونالیسم مدرن ذهنی گردد و در فقدان عالم بیرون، در عالم درون به صورت کلی دست یابد و با قورت دادن مرزها، در فرصت مناسب، صورتی بدون مرز را بالا بیاورد. سنورهایی که مانع از دست یافتن به هەناره شدند، از یک سو، به جای فائق آمدن به آنها در عالم تخیل و اندیشه، به منطق اندیشه وجود نداشته یا همان استراتژیهای مشهور گشته به رئالیسم شد که همان تسلیم رئال-پولیتیک شدن است از سوی دیگر، تخیلاتی چون خلق انسان نوین پرولتاریا و کنفدرال، چون جمشید خانی مامم شد که روی دیگر همان تسلیم واقعیت است که نشان از گسست مطلق ذهنیت و واقعیت دارد که، به جای اندیشیدن به موانع و هضم آنها در مفاهیم و سپس تبدیل به کنش، به پای درِ رحمت امر متعال به نیایش و گدایی سیاسی پرداخت. این است دورانی که آغاز گسست عینیت از ذهنیت و ذهنیتی برای فراروی از مرزهای واقعیت دیگر وجود ندارد که به جای نظریه‌دادن برای واقعیت به نظریه‌سازی همان واقعیت موجود می‌پردازد.

این گسست بعد از قادر کویی ایجاد شد که، زبان و هویت مدرن کوردی با بدرخانیان، بدون توجه به هویت سنتی و ذهنیت تبلور یافته در زبان سنتی، ایجاد شد که گسست زبان مدرن از زبان کلاسیک ادبی به معنای گسست واقعیتِ سیاست مدرن از ذهنیت سنتی بود که تاکنون این برزخ مورد تامل قرار نگرفته است و از کویی به بعد، دیگر شاعران اهمیتی در تحول مفاهیم ندارند چرا که همانطور واقعیت در بیرون سنت به راه خویش ادامه داد، سنت یا ذهنیت نیز بدون توجه به واقعیت، زایندگی خویش را از دست داد و در سقف متافیزیک صعود کرد نمونه‌ی آن پیرمرد است که با وجود درگیری با ابزارهای مدرن چون روزنامه و آشنایی با ناسیونالیسم، یا در طبیعت سیر می‌کند یا در سقف متافیزیک. در واقع، ایده‌هایی که امروزه درگیر آن هستیم در آن زمان شکل گرفت یکی ربط دادن آیین‌های کوردی توسط مذهبیهای سکولار شده چون جگرخون، به زرتشت و ایرانیگری که خود را از ترکیه و کمالیسم متمایز کنند. دوم، طرح ناسیونالیسم به شکل خودمختاری و محدود در چهارچوب مرزهای موجود آن هم در شکل حقوقی و اخلاقی و سوم، محدود شدن فرهنگ کورد به مسائل ادبی و زبانی بود. اینکه ایرانیها و کوردهای نشخوارکننده‌ی آنها، مدعی هستند که حتی کوردهای عراق و ترکیه خود را ایرانی در نظر می‌گیرند، ریشه در این دوره دارد که ناسیونالیسم آغازین کورد در ترکیه/باکور تکوین یافت که خود را در تقابل با ترکیه و توران تعریف می کرد که واکنشی به نفی، توسط کمالیسم بود که با گسترش ناسیونالیسم به باشور و روژهەلات نیز ایده‌ی زرتشتی/ایرانی بودن کورد نیز همانند حقوقی و اخلاقی بودن آن، گسترش یافت. شاید اگر آغاز ناسیونالیسم در روژهەلات بود، اکنون با قضیه متفاوتری روبه رو بودیم.

با مشاهده سرکوبهای شدید، بعدا خود فرانسویها، مسئله کورد را از حالت اقلیت قومی و ملی بویژه بعد از ۱۹۶۰ به اقلیت مظلوم و حقوقی تغییر دادند که دولتهای مرکزی باید حقوق بشر را نسبت به اقلیتهای چون کورد رعایت کنند و ابزار آن نصیحت و پیشنهاد بود که باعث تقلیل مبارزه از سطح تضاد دو قوم، به دولت-ملت مسلط و اقلیتی که حقوق آن باید توسط اکثریت تامین شود، شد. در کنار این سیاست تبلیغی عاملان سایکس-پیکو، از یک سو، مستشرقانی در هماهنگ با مرزهای سایکس پیکو، فرهنگ و ادیان و زبان کوردی را بخشی از تمدنهای دیگر چون ایران و اسلام بررسی کردند نه چون یک قوم/ملت و یک مجموعه‌ی فرهنگ و تمدنی مشخص و متمایز که، کربن و کرین بروک در این چهارچوب هستند و از سوی دیگر، مسئله کورد، به مسئله‌ایی حقوقی چون کریس‌کوچرا و یا صرفا به ادبیات و فولکلوریک مانند کارهای لیزنبرگ و یوانا بوخنسکا تقلیل یافت که بخش اعظم مستشرقان در این چهارچوب در باره کورد تحقیق کرده‌اند. در واقع، نفی دولت کوردی

در نقشه‌های آنان در همکاری با قدرتهای حاکم ترک و فارس و عرب، به نفی تاریخ و فرهنگ و زبان مستقل کورد در تحقیقات علمی تبدیل شد. امتناع کوردیت چون مفهومی کلی، دلیل اصلی امتناع آن چون دولت گشته‌است و کورد در فقدان مفاهیم پیشینی و صورت کلی کورد، به بازتولید همان رویکرد تحت عنوان علم می پردازد چرا که خروج از پارادایم و دیسکورس تعریف شده، نمادی از ایدوئولوژی خواهدشد.

باری، مسئله‌ایی که امروز درگیر آن هستیم و با ابراهیم احمد و قاسملو، به شکل استراتژی در آمده و نهادینه گشت، در آن زمان توسط فرانسویهای عامل سایکس-پیکو تبلیغ و توسط بدرخانیان به شعار ناسیونالیسم کورد تبدیل شد؛ یعنی تقلیل مسئله کورد از دولت به خودمختاری در چهارچوب سایکس-پیکو وطرح مسئله با حقوق بشر و تمنای رعایت آن که امروزه مشاهده می کنیم. طرح خودمختاری درچهارچوب مرزهای سایکس-پیکو توسط غربیهای فرانسوی وانگلیسی برای توجیه سیستم تحمیلی خویش، متناسب است با فقدان کوردشناسی مستقل، هیچ کرسی کوردشناسی مستقلی در دانشگاههای غربی وجود ندارد و بخشی از مطالعات ایران شناسی و ترک شناسی و اسلام شناسی است. مستشرقان آنان از گوبینو نژادپرست با طرح سنگ خارای ایران تا فیلیپ کرین بروک که با تلاش خستگی ناپذیری، سعی در زرتشتی و ایرانی کردن آیینهای یارسان و ایزدی دارد، تداوم می‌یابد که ایرانی و اسلامی کردن مذاهب کوردی همان ایدوئولوژی سایکس-پیکو در ایرانی و عراقی-سوری کردنِ کوردهاست.

اندیشه‌های و مفاهیم مطرح شده ناسیونالیستی در نخبگان شهری شده ی باکور بسیار مهم است چون اولین موج شکل‌گیری ناسیونالیسم است که ایده‌های آن در گسترش به باشور و روژهەلات نیز دونادونهای تازه‌ای یافته و جامه به جامه از سوسیالیسم دموکراتیک قاسملو و ایران چند ملیتی تا کنفدرالیسم بی دولت اوجالان بر بدنهای تازه‌ایی هر بار با مرگ بدنهای قدیم یعنی شکست جنبشهای قدیم، تولدی دوباره می‌یابد که جنبه اجتماعی ذهنیت فردی مم-خیری و بدرخانیان است همانطور که یارسان جنبه اجتماعی شده ذهنیت فردی جنید-حلاج بود. اندیشه‌های نو دموکراسیهای‌خواهی و حقوق اقلیت کورد با مفصل‌بندی آن در چهارچوب ساختار کلاسیک امرمتعال دیگری و قربانی ما دولت نمی خواهیم، تقدیر سیاست مدرن کوردی را رقم زد که سیاست آن همان تقدیر روی دیگر رحمانیت خدای جبارِ دولتهای حاکم است که با قربانی پیشمرگه، حکمتِ ظلم درگاه متعال بسته شود و در دیگر رحمت، با تغییر اشخاص و حکومتها گشاده شود. اندیشه‌های شهری ناسیونالیستی باکور در گذار به باشور در ده و روستا در قالب آغاوات و شیوخ دونادونی دیگری یافت که نه شهر و نخبه تحصیلکرده بلکه روستا و نخبه سنتی حامل آن شدند که رفیق سابیر به خوبی به این تحول پرداخته است که مریوان قانع به درستی دلیل نابودی روستاها/لادی توسط بعث را این می‌داند که لادی مکان کوردایه‌تی شده بود.

در این دوران یکی از اشخاصی که به طور مستقل کارهای ارزنده ایی در باره تاریخ کورد نوشته است و می توان تعلق وی به ناسیونالیسم مدرن را تایید کرد، **امین زکی،** نویسنده کتاب تاریخ کورد و کوردستان و تاریخ امارتهای کوردی دوران اسلام می‌باشد که به نسبت آن زمان کتابهای مهمی در نوشتن تاریخ مستقل کورد و اولین مورخ مدرن کورد است. اما نباید فراموش کنیم دیدگاه اخلاقی و حقوق بشری سیاست عملی و ایرانیگرایی، در تاریخ‌نگاری وی تاثیر گذاشته است. روایت وی، سوای اینکه ذکر رویداد است نه تاریخ افعال، تفسیر وی از خیر حکومتهای کوردی، اخلاقی و حقوقی در قالب عدالت و فضیلت پادشاه، با وجود تاریخ‌نگاری مدرن، به اندیشه قدیم پادشاه عادل/ظالم تعلق دارد و با وجود ذکر تاریخ سیاسی، فاقد هرگونه دیدگاه و مفاهیم سیاسی و مهمتر فقدان طرحی از نظریه حکمرانی یا دولت کوردی است که قطعا دیدگاه اخلاقی وی امکان مفهوم پردازی مدرن و سیاسی را به وی نمی‌دهد. ضمن ارج نهادن به کارهای امین زکی که در این زمینه آوانگارد است، نباید فراموش کنیم که تقریبا همزمان با وی ساطع الحصری که به فیخته عرب مشهور است، تاریخ‌نویسی را در قالب مفاهیم انجام می‌دهد و از ذکر رویداد فراتر می رود. وی تاریخ را با فرهنگ آشتی می‌دهد که سعی در آشتی مفاهیم سنتی چون عصبیت با مفاهیم مدرن چون ناسیونالیسم دارد و مهمتر اینکه اسلام را به عنوان فرهنگ عرب و در درون ناسیونالیسم عرب جای می‌دهد که نمونه آن را ما در امین زکی مشاهده نمی‌کنیم چرا که وی مورخ صرف است و طرح مسائل فرهنگی در ارتباط با تاریخ و نوشتن تاریخ با مفاهیم سیاسی در کارهای وی، غیبت بزرگی است که هنوز هم مورخان کورد درکی از آن نیافته‌اند و در همان قالب امین زکی به بحث زبانی و نژادی یا ذکر رویداد تاریخ پادشاهی نه سیاسی می پردازند. اگر به مقایسه تاریخ‌نویسیهای این دوره کوردی و حتی سیاست در مقایسه با تاریخ‌نویسیهای مشابه ایرانی و عربی و ترکی بپردازیم، متوجه فقدان مفاهیم سیاسی ملت و دولت در تاریخ‌نگاری کوردی و وجود آن در تاریخ‌نگاری دیگریها می شویم که از سویی، درونی شدن سیاست عملی فاقد دیدگاه سیاسی، سیاستمداران است که امین‌زکی نگاه اخلاقی به حکومتهای

کوردی دارد و از سوی دیگر، فقدان درک امر سیاسی در تاریخ‌نگاری و پیشرو بودن برای مردان اهل عمل است. برای مثال ناسیونالیسم حقوقی فرانسوی اعراب - به قول باسام- بعد از عدم تعهد انگلیسیها به دادن استقلال به عربها و معاهده بالفور، به ناسیونالیسم آلمانی فرهنگی تغییر یافت به این معنا که مابین سیاست و تاریخ‌نویسی ارتباطی هست و درکی سیاسی و مفهومی از تاریخ‌نویسی یافته‌اند برخلاف مورخان کورد که در عدم درک مفهومی و فقدان ذهنیت سیاسی، نتوانسته‌اند از ذکر رویداد فراتر روند و مابین مفاهیم مدرن و تاریخ‌نویسی ارتباطی برقرار کنند تا مفاهیم لامکانی چون ناسیونالیسم، صاحب مواد بومی و تاریخی شود و ناسیونالیسم از حالت انتزاعی و الیتیستی اخلاقی و حقوق بشری نخبگان خارج و در دل توده جای بگیرد.

رویکرد دوم، راه‌حل اسلام و امت اسلامی است که سردمداران آن یکی عبدالرحمن کواکبی در روژآوا و دیگری سعید نورسی در باکور است. گرایش نقشبندیه به شریعت،که در انتقادهای نارلی و کویی به تصوف از زبان شریعیت نیز مشهود است، نتیجه منطقی خویش را در نورسی می‌یابد. سعید نورسی که در سال ۱۸۸۴ به دعوت حسن پاشا والی شهر وان به آن دیار رفته‌بود، با علوم تازه آشنایی می‌یابد، چون قادر کویی، متوجه محدودیتهای علوم سنتی در مقابل علوم دنیای مدرن شده و در یادگیری علوم تازه، همت به خرج می‌دهد که در سال ۱۹۰۷ پیشنهاد تاسیس دانشگاهی متشکل از علوم سنتی و مدرن را در کوردستانِ باکور، به سلطان عبدالحمید ارائه می‌دهد که سلطان، پیشنهادش را رد می‌کند. ایده‌ی اصلی وی، تلفیق دو علوم مدرن وقدیم: از سویی، آموزش علوم تازه در مدارس قدیم و از سوی دیگر، آموزش علوم قدیم در دانشگاه های تازه بود که به موفق به ایجاد آن نشد. وی پس از شنیدن سخنرانی گلادسون که قرآن را مانع سلطه غرب بر مسلمانان دانست، عزمش را جزم نمود که عمر خود را وقفِ دفاع از قرآن و ایمان اسلامی مسلمانان کند. در جنگ جهانی اول با یک دست قرآن و دست دیگر شمشیر، در سپاه عثمانی علیه روسها جهاد کرد و پس از رهایی از اسارت روسها، به استانبول رفت. قبل از آن وی که مخالف استفاده‌ی ایدوئولوژیک از اسلام توسط سلطان بود، به حمایت از نهضت ترکان جوان پرداخت و انگلستان را به خاطر تصرف استانبول، شیطان واقعی نام نهاد. و آتاتورک او را موردو احترام و تکریم قرار داد. سپس که ایدوئولوژی کمالیسم در ضدیت با اسلام بر وی آشکار شد، در سال ۱۹۲۳ به غاری در وان مشغول عبادت شد؛ غاری که نه «مهرابه»ی خوددای بدن‌کامل بلکه مکان وحی خدای محمد که بازتابی از زوال تصوفی است که با شریعت آغشته شده بود.

با شروع شورش شیخ سعید، با وجود درخواست شیخ از وی در پیوستن به جنبش، وی امتناع کرده و مبارزه با امت اسلامی و کسانی که اجدادشان در راه اسلام جنگیده اند را نه جهاد بلکه حرام دانست که با وجود عدم مشارکت، بعد از شکست جنبش، وی نیز اسیر و تبعید شد که بعدا رسالات نور را نگاشت و با خلوتهای تازه وی که ناشی از ناامیدی وی از اصلاح قدرت و اتحاد اسلام با روح قرآن بود، سر از تصوف در آورد. در واقع نورسی محل پیوند مم به خیری است و نماد گذار از سنت به مدرنیته است؛ عزلت وی در غاری در وان در عبادت به خدای متافیزیکی، همان هضم شدن در شخصیت مم است و نپیوستن وی به شورش شیخ سعید، تجلی سیاسی مم در خیری است و شریعت‌گرایی و حقیقت محمدیه وی، گذار از تصوف مهری به شریعت اسلامی ناشی از تلفیق طریقت با شریعت توسط مولانا خالد نقشبندی است. به عبارت دیگر هر سه آفت بحران گسست از ذهنیت به عینیت در شخصیت وی تجلی یافته‌است.

در مجموع، بدیع‌الزمان نورسی، خواهان اتحاد امت اسلام با روح قرآن و تلفیق علوم قدیم و مدرن و تطبق مفاهیم مدرنی چون آزادی با حریت اسلامی و مشروطه مشروعه است که در دنیای آن زمان از مصر تا ایران نمی توان آنها را اندیشه‌های بدیع و تازه‌ایی به شمار آورد بلکه قاعده‌ی اندیشمندانی بود که بعدا به روشنفکر دینی مشهور گشتند. نکته مهم در بررسی ما، غیبت مسئله کوردیت در شخصیت و اندیشه‌های وی است اگرچه در منابعی (Alakom) اشاره به حس قومیت وی شده است. حتی از بیداری شیرهای کوردستان بعد از پنج قرن خواب و به تشویق ادبیات و زبان کوردی چون ملای جزیری و خانی پرداخته است، اما راه‌حل وی، در چهارچوب عام امت اسلامی و شریعت و قرآن است که همان پیوستن به جهاد ترکیه و نپیوستن به قیام سعید پیران است و امروزه در راه‌حل‌های عام دموکراسی بازتولید گشته‌است. در اندیشه‌های وی که عدم پیوستنش به شیخ سعید نیز گویای آن است، برای کورد هویت مستقلی تعریف نگشته‌است حتی اگر دغدغه قومیت نیز داشته است. به همین دلیل نیت، مسئله نیست بلکه برون داد و کارکرد اهمیت دارد. در واقع از نورسی و بدرخانیان تا کورد، نمی‌توان مسئله را خیانت تلقی کرد بلکه مسئله ماده و صورت است که با وجود ماده‌ی کوردی یا احساس کوردی، فاقد صورت کوردی هستند. مم-خیری‌های امروزی نیز لزوما نیت بدنی ندارند. شورشیان نامعقول اصطلاح توصیفی است نه شورشیان خبیث. از این روی، هم

مورد احترام سلطان عثمانی بود و هم کمالیسم آغازین چرا که اندیشه اتحاد و فرمان جهاد وی بر ضد کفار، کاملا در راستای سیاستهای امپراتوری و دولت تازه کمالیسم بود. جستجوی چهارچوبهای دیگری چون اسلام و کمونیسم و دموکراسیسم، به فقدان چهارچوب و مفاهیم پیشینی در ذهن کورد باز می‌گردد که از آن زمان تاکنون در متافیزیک ارزشهای اسلامی و انسانی صعود می‌کنیم غافل از درک زیربنای فیزیک سیاسی آن.

اسلامیسم عثمانی و روشنفکران عرب در خدمت قومیت ترک و عرب و، ابزاری برای تحکیم ناسیونالیسم و تشکیل دولت بود اما عالم بزرگوار ما در جهت عکس، برای نفی کوردیت و در خدمت تحکیم دولت و ملت دیگری به کار برد. خود اقدامات وی نیز هماهنگ با اندیشه‌هایش در شرکت در جهاد علیه روسیه اما عدم مشارکت در جنبش شیخ سعید، بیانگر عدم علاقه و غیبت مفاهیم و احساس ناسیونالیستی در وی است. این مسئله که دیگران اسلام را در خدمت ناسیونالیسم اما کورد و نورسی، اسلامیت در جهت مقابله با ناسیونالیسم خودی و خدمت به دیگری بوده است، مسئله‌ایی است که ما همچنان درگیر آن هستیم. اگر دقت کنیم اسلام از میشل عفلق سکولار و الحصری تا اخوان المسلمین و خمینی و جنبش گولن، در راستای ناسیونالیسم و، جهانی بودن شعارهای اسلامی آنان، در خدمت جهانی کردن سلطه‌ی قومی آنان است(ر.ج به مقاله پیوند اسلام و عصبیت/ناسیونالیسم عربی) اما در نورسی برعکس است. ناسیونالیسم مادره مرده کورد، همیشه فدای ایسم‌های دیگر شده‌است اما مادر ناسیونالیسم عرب و ترک و ایرانی، همیشه دیگر ایسم ها را در جهت تقویت ناسیونالیسم به کار برده است. ناسیونالیسم همیشه ظرف و کمونیسم و اسلامیسم مظروف آن بوده‌اند اما در کورد برعکس، ناسیونالیسم همیشه فدای دیگر ایسم های تبلیغی قوم مسلط شده است. اسلامیسم ضد قومیت نورسی، بعدا در گروه های اسلامی باشور و اخوانیهای روژه هلات و مکتب قرآن تا این اواخر پیوستن کوردها به داعش مشاهده می‌گردد اگر چه این رویکرد عام‌گرایانه محدود به اسلامی‌ها نیست بلکه در میان سکولارهایی چون حزب کمونیست ایران و دموکراسیسم و شهروندی عام بازتولید شده است که سکولار شده‌ی همان راه‌حل‌های عام اسلامی در جهت عام کردن سلطه‌ی قومی دیگری است. تکرار چرخه شورش/تسلیم و ایده‌هایی که در آستانه ورود به عصر مدرنیته توسط امثال نورسی مطرح گشت، نشان از عدم گذار ما از آن دوران و فقدان نقد سنت بازمانده در اکنون کورد است.

بنابراین، پیوستن یک کورد به داعش یا فداکردن کوردیت بخاطر فنا در ایرانیت، تحت عنوان رئالیسم و مدنیت و دموکراسی، مسئله‌ایی شخصی و حزبی نیست بلکه بحران هویت کوردی است که به فقدان تحکیم هویت فرهنگی در میان کورد بر می‌گردد که بتواند با میانجی کورد، به اسلام و کمونیسم و دموکراسی بپردازد و صورت کوردی به آن بپوشاند. تکرار این مسئله را با ظهور جنبشهای کمونیستی نیز شاهد هستیم که کمونیسم جهانی ایرانی و عربی در خدمت ناسیونالیسم قوم برتر برای آسیمیله کردن قومیت کورد به کار می رفت اما در میان کورد، در جهت نفی قومیت کورد که همان بازتولید ایده‌های نخبگان قوم حاکم و سلطه است. نمونه دیروز کومله و امروز حزب کمونیست ایران در ارتجاعی خواندن ملت و و قومیت و شعار رهایی ایران، امروز نیز در شعار رهایی ملیتهای ایرانی و فدرالیسم ایرانی کومله و دموکرات و رهایی خلقهای پ.ک.ک، بازتولید و تکرار تاریخِ فنای کورد و بقای دیگری است که بنیان آن با امثال نورسی و کواکبی در دین و در میان بدرخانیان با حقوق بشر گذاشته شد که با جنبشهای کمونیستی در باشور و روژهه‌لات و تغییر مبارزه قوم مغلوب و قوم مسلط، به مبارزه طبقه کارگر و سرمایه دار و امروز اقلیت مورد ظلم و دولت ظالم، شاهد آن هستیم که بدون میانجی کورد، صورت می‌گیرد که همان سیاسی و اجتماعی شدن شخصیت مم-خیری است. شکل بسیار مدرنتر آن همین امروز پ.ک.ک و جنبش روژآوا است که قومیت و دولت را ارتجاع و شعار اتحاد اسلامی نورسی به شعار اتحاد دموکراتیک و برابری خلقها شکل سکولاری به خود گرفته است. اتحاد ملتهای ایرانی دموکرات و کومله نیز بخشی از آن است که همان نفی قومیت خود و تثبیت و تقویت ناسیونالیسم دیگری یا همان توجیه وضعیت موجود است. در واقع، این ایدئالیسم تبلیغ شده چیزی جز تعبیر و استمنا رئال-پولیتیک نفرین شده و چیدن گل به دور زنجیر و پرچینهای آن نیست در حالی که هدف نقد برعکس آن برچیدن گلهای زیبا به دور پرچین خاردار سلطه است.

سعید نورسی که ایده‌ی وی در تلفیق دو علوم مدرن و سنتی بدون پشت کردن به هردوی آنها که پیشرفته تر از عالمان و روشنفکران امروز و شایان تامل است توسط جنبش اجتماعی گولن و بعدا نئوعثمانیسم برای هضم کردن کوردی که با کمالیسم آسیمیله نگشته بود، بکار بسته شد که نورسی همچنین در مقابل ناسیونالیستها در میان آنان برجسته و شایسته احترام است که درک آنان از اسلام واقعی محمد به اینکه سیاست بنیاد و دین ابزار و فقدان درک نورسی از هردوی سیاست روز و اسلام پیامبر را ندا می‌دهد. نورسی در ۱۹۶۰ تقریبا زمانی که

اوجالان ۱۲ سـال داشـت در مکان تولد وی در اورفا دار بقا را به دیار فنا وداع گفت اما مرگ وی، به مرگ روح وی منجر نشـد بلکه روح برابری اسلامی وی در بدن اوجالان دونادونی تازه در قالب برابری خلقها یافت.

نفر بعدی مبلغ ایده‌های اتحاد اسـلامی که خواهان بازگشـت به خلافت عربی با نظریه اهل حل و عقد در مخالفت با امپراتوری عثمانی بود، **عبدالرحمن کواکبی** است که کتاب وی طبایع الستبداد در نوع خود و در زمان خویش بی نظیر و اولین کتابی بود که به طور مستقل به سـیاسـت و اندیشـه سـیاسـی می پرداخت که در تحولات جهان عربی ومشـروطه ایرانی نیز بی تاثیر نبود. کواکبی که در سـفر به مصـر با اندیشه‌های سید جمال و عبده آشنا گشت - همانند سفر مفتی زاده به تهران و آشـنایی با افکار شریعتی -، استبداد را دلیل عقب ماندگی شـرق می‌دانسـت یعنی دلیل انحطاط را داخلی و نه اسـتعمار می‌دانسـت که، مانع از ترقی و تکامل روحی و اخلاقی و علمی مسـلمانان گشـته‌اسـت. در کتاب ام القری که گفتگوی تخیلی ما بین نخبگان کورد و فارس و عرب و ترک درباره مشـکلات اسـلامی اسـت راه‌حلهای متفاوت را با هم سنجیده و در نهایت راهکار را چون نورسی، در بازگشت به اسلام واقعی و روح قرآنی آن دانست که، اسلام را از استبداد تبرئه و خواهان بازگشت به خلافت عربی با نظریه اهل حل و عقد است. همانند نورسی اثری از ناسیونالسم کوردی در میان وی نیست اگرچه در دوران و محیط وی ناسـیونالیسـم کوردی تکوین نیافته بود اما مسـئله‌ایی که در میان همه آنها مشـابه و همچنان نیز درگیر آن هسـتیم، نشخوارکنندگی اندیشه‌های دیگران در میان نخبگان کورد است که راه‌حلهای آنان با راه‌حلهای نخبگان اقوام مسلط شبیه است با اینکه گاها از صلابت و قدرت فکری برخوردار هستند که امروزه نیز خواهان حل مسئله‌ی کورد در چهارچوب ایرانیت چند ملیتی هستند و ناسیونالیسم و دولت را ارتجاع می‌دانند غافل از آن هستند که نتیجه‌ی منطقی ارتجاع دانستن ناسیونالیسم، نتیجه‌ی منطقی خویش را در فروپاشی و نفی دولتهای حاکم دیگری می‌بیند نه تداوم بی دولتی و ناناسـیونالیسـم کورد و تن دادن به چهارچوب دولت-مرزهای دیگری، غرق شـدن در ارتجاع ناسیونالیسم دیگری است.

راه‌حل اسلامی نورسی وکواکبی که مشکل ترک و عرب و کورد را با راهکاری عام و اسلامی حل می کنند، همان راه‌حلی است که امروزه توسط ناروشـنفکران سـکولار، دموکراسـی و مدنیت و شـهروندی را راه‌حل مشـکلات همه اقوام ایرانی و ترکی می‌داند چه در سـطح حزبی و استراتژی و چه فکری. راه‌حلهای عام آنها از اسلام و طبقه پرولتاریا تا شهروندی و دموکراسی، ریشه در درک عام دیدن مشکل است که بازهم ریشه در نبود تصویر کلی از کورد و تمایز آن از دیگر اقوام است. اگرچه راه‌حلهای امثال عبده و اخوان و وهابیون نیز اسلامی و عام است، اما اولا اسـلام دین آنان و قوم مسـلط هسـتند دوما به عام کردن قومیت در میان آنان منجر می‌شـود نه هضـم شـدن آن چون کورد. همزمان با کواکبی و بعد از وی، بسیاری از روشنفکران عرب، اسلام را به عنوان بخشی از عظمت عرب می نگریستند و احیای عظمت اسلام را در جهت احیای عظمت عرب در نظر می گرفتند که امپراتوری/خلافت اسـلامی را ندا تا سـلطه عرب بر غیرعرب احیا گردد که بسـیاری از این روشنفکرانِ احیاگر اسلام، سکولار و غیرمسلمان بودند مانند عفلق که مسیحی بود. آنان زوال عرب و تسلط ترکان را به دلیل فاصله گرفتن از اسـلام اصـیل، و بازگشـت به اسـلام به معنای بازگشـت به دوران عظمت عرب و احیای خلافت-امپراتوری عرب در نظر می گرفتند اما فقدان درک کلی از کورد و همچنین واقعیتهای رئال-پولیتیک، مانع از درک این مسئله توسط کورد و طرح کورد به عنوان مسئله ای مستقل شد و راه‌حل غیر اسـلامی آن نیز چون دموکراسـی و حقوق بشـر عام اسـت که بازتولید هژمونی و ایدوئولوژی اقوام مسـلط است. یکی از دلایل این مشـکل، عدم درک سلطه هژمونیک دیگری است که تنها یک بعد سلطه‌ی دولتی-نظامی را مشاهده می‌کنند و قادر به درکی از روشـنفکران ارگانیـک و پیونـد دانش و قـدرت نیسـتنـد. سـلطـه همیشـه از طریق مفـاهیم عـام دینی و انسـانی، اقتـدار می‌یـابـد و راه‌حلهـای عـام روشـنفکران/احزاب کورد، درونی شـدن سـلطه دیگریها در قالب مفاهیم عام اسـت. کورد اکنون به گرامشـی نیاز دارد بازگشـت لنین وار به کنفدرالیسم نیازمند گرامشی نیز می باشد. کنفدرالیسم بی دولت درونی شدن یا مشروعیت یافتن سلطه‌ی دولت ترکیه در قالب نئوعثمانیزم برای تبدیل به امپراتوری است همانطور که راه‌حل فدرالیسمِ ملیتهای ایرانی و دموکراسی ایرانی، درونی شدن سلطه‌ی دولت ایرانی/فارسی با مفاهیم ایران فرهنگ در احیای امپراتوری قدیم است. در نهایت جهالت کورد همیشه بخشـی از پروژه سـیاسـی دیگری بوده اسـت که به بازتولید امر مسیانیسم و قربانی منجر گشته‌است.

واقعیت رئال پولیتیک عدم امپراتوری و تبلیغات صـاحبان سـایکس-پیکو و روشـنفکران همبسـته دولتهای حاکم، در عدم امکانیت دولت برای کوردها و کوشـش برای خودمختاری، به ایده‌های ایده‌ئالیسـتی کوردها تحت عنوان رئالیسـم تبدیل گشـته‌اسـت و اگر ایده‌ی

ناسیونالیستی نیز مطرح و یا کتاب تاریخی نوشته شده‌است، فاقد محتوا و صورت کوردی است مانند بدرخانیان و امین زکی. فقدان مفاهیم سیاسی و طرح مسئله ناسیونالیسم بی تعیین اخلاقی و حقوقی در مقایسه با دیگران براستی شایان تامل است. از زمانی که کورد با شعار رئالیسم، استقلال و دولت کوردی را نفی می‌کند، سازمان ملل از ۴۰ کشور به ۲۰۰ کشور افزایش یافته‌است کمااینکه این رئالیسم یعنی دموکرات کردن ایران و ترکیه و عراق، از تمامی ایده‌ئالها، ایده‌ئالتر و ناممکن‌تر است.

همزمان با امین زکی و کمی بعد از کواکبی با ساطع الحصری رودررو هستیم که به فیخته عرب مشهور است و ناسیونالیسم را از حالت انتزاعی خارج ساخته و با تعیین بخشیدن به آن، تزئینات آن را از دل تاریخ عرب بیرون می کشد و آن را با عصبیت ابن خلدون پیوند می‌دهد. یعنی ناسیونالیسم، از حالت الیتیستی و انتزاعی نخبگان با صور و اعتقادات سنتی تلفیق و معیار رفتار عامه و نخبه می‌شود کاری که روشنفکران ایرانی نیز انجام دادند و مفاهیم عالم ناسیونالیستی را با موادی از تاریخ و فرهنگ بومی تلفیق کردند. اما ناسیونالسم کورد یا اصلا مطرح نمی‌گردد و یا چنان انتزاعی و بی تعیین است نتواسته است شکل فرهنگی و اعتقادی به خود بگیرد و باقی ماندن آن در حد مسئله‌ایی اخلاقی و حقوقی، مانع از گسترش آن در میان توده گشته‌است. ناسیونالسم، در جایی بیرون از تاریخ‌نگاری و ادبیات، لامکان است؛ مواد آن از دل تاریخ و سنت کوردی استخراج نگشته‌است. به همین دلیل، ناسیونالسم کورد، الیتیستی و سیاسی باقی مانده‌است و ناسیونالیسم عرب و ایرانی و ترک چون یک مذهب تازه در دل عامه مردم رسوخ و همانند اعتقاد دینی آنان را در جایگاه قضاوت و کورد را در کرسی اتهام نشانده اند. حتی امروز اگر کسی سعی در یافتن مواد تاریخی بومی برای ناسیونالیسم کوردی و خارج ساختن آن از حالت انتزاعی سیاسی و آشتی آن با تاریخ و فرهنگ داشته باشد، وی را به ارتجاع و تعصب و نفی انسانیت متهم می‌کنند در حالی که ناسیونالیسم دیگری چنان گسترده تعریف شده‌است هرچیزی می توند در درون آن تعریف وجای بگیرد چه طبقه کارگر و چه تاریخ‌نویسی و چه حقوق بشر اما همه اینها در کورد باید در بیرون از ناسیونالیسم و ناسیونالیسم بیرون از فرهنگ و تاریخ‌نویسی جریان بیابد لاجرم معیار رفتار و تفکرات ما نمی‌شود و در میان مردم جز در حد شعار و یک فرم بی تعیین رسوخ نخواهد کرد. برای مثال ناسیونالیسم ایرانی و عربی، فرم را از غرب گرفته و مواد آن را از دل تاریخی خویش که با هر چرخشی مثلا سوسیالیستی، ماده آن را از دل تاریخ استخراج و سیوسیالسم را نیز ناسیونالیستی و در خدمت قومیت خویش قرار می دهند. حتی جنبش وهابیون طبق خود مورخان عرب در خدمت ناسیونالسم عرب واسلام اصیل همان عرب اصیل معنی می‌دهد. پیوند اسلام و ناسیونالسم در میان آنان از حمایت اخوان از بعث تا داعش را مشاهده می‌کنیم که قبلا به آن پرداخته ام. اما مسئله ای اصلی که همچنان درگیر آن و باید جدی گرفته شود، فقدان مفاهیم دولت و ملت از بدو تکوین ناسیونالیسم تاکنون است نه در تاریخ‌نویسی آن نه در شعار آن با بدرخانیان ما با مفاهیم سیاسی دولت روبه رو نیستیم و فقدان مفهوم دولت، مبارزات سیاسی را همچنان ناسیاسی و به توجیه آن در کنفدرالیسم بی دولت رسانده است.

خلق انسان و دنیای نوین که از اتحاد اسلامی تا اتحاد پرولتاریا و اتحاد انسانیت خلقا و ملیتهای ایرانی و ارتجاعی خواندن گذشته، سیاسی کردن هه‌لپه‌رکی احساسی بدون درک سیاسی آن است. اشاره‌کردم که هه‌لپه‌رکی متد این کار است نه اینکه در ذهن نگارنده این کار صورت پذیرفته باشد بلکه منطق عمل کورد در تاریخ است چون در هه‌لپه‌رکی زمان دوری و تکرار کهن الگوی آفرینش و خلقت آغازین است که با هر هه‌لپه‌رکی سیاسی خواهان خلق دنیای نوین هستند. زمان خطی و تاریخی در کورد وجود ندارد که قادر به مشاهده سیر تاریخی تکوین مفاهیم و ارتباط آنها با سیاست و تاریخ و تحول مفاهیم مثلا از اسلامی به سکولار نیست که با هر گسست و تشکیلی، خواهان نفی گذشته و خلق دنیای نوینی است که چون بدون درک سیاسی و تاریخی آن صورت میگیرد، بازتولید اسطوره خلقت خوددا، تکرار چرخه عصیان/تسلیم می‌شود که از نظر اخلاقی باارزش و از نظر هنری چون هه‌لپه‌رکی زیباست اما سیاست آن هم سیاستی که در انحصار خداسالاریهاست، جای زیبایی‌ها نیست به همین دلیل در تلاش برای تحول صورتهای سمبلیک به صورت‌معقول و درک سیاسی و تاریخی آن هستیم. انتقال هه‌لپه‌رکی احساسی به عالم سیاست، سیاست احساسی جوانهای مدهوشی می‌شود، که فنا در خوددا/بدن‌کامل به فنا در سلطه دیگری منجر می‌شود. این سادگی مقدس به خاطر هه‌لپه‌رکیدن هه‌لپه‌رکی بدون سرچوپی/دولت است که شکل نظری آن فقدان مفاهیم سیاسی است که نمونه‌ی فلاکت‌بار آن بعد از هفتاد سال از تحقق آنی دولت در روژهه‌لات، کومای کوردستان، هنوز تحلیلی کلی و سیاسی چون دولت از آن نشده است. عامگرایی کورد، در شکل دولت تحقق می‌یابد نه اتحاد اسلامی و انسانی. فقدان مفهوم دولت باعث انحراف عام‌گرایی کورد به بیراهه‌ها که همان آسیملیه شدن در دولتهای دیگری است، منجر شده است. دولت کوردی، چون خودِ مجموعه فرهنگی و

آیینی کورد/مهر، عام اسـت و فراتر از قوم و قبیله و مذهب و آیین خاصـی اسـت اما عام‌گرایی دیگریها، تنها گسـترش خاص بودن قومیت و دولت تک-قومی است. عالم گرایی کوردی، اصیل و قابل درک است با توجه به اینکه کورد برخلاف دیگریهای تک مذهبی و تک زبانی که در دولت تک قومیتی تجلی یافته‌است، مجموعه فرهنگی متشکل از چند زبان و چند آیین است تنها مشکل عام‌گرایی کورد، نیافن صورت کلی آن در دولت اسـت. دولت ماد، دولتی قومی-قبیله‌ایی چون هخامنشـیان و خلافت عربی نبود که سـلطه واحد بر کثرت بود، بلکه توافق و کنفدراسیونی متشکل از مجموعه‌ی اقوام و قبایل و زبان و مذاهب بود. بنابراین، سنتز عام‌گرایی کورد از سویی،و تک قومیتی دیگری از سوی دیگر، دولت کوردی اسـت که چون هه‌لپه‌رکی هرقوم و مذهب و زبانی می توان در آن مشـارکت کند چون دولت کوردی وحدت همان توافق کثرتهاسـت اما دولت دیگری نابودی کثرتها در جهت وحدت از بالا اسـت. دولت، سـنتزی مابین خاص‌گرایی کوردی و عام‌گرایی ارزشـهای انسانی است چون خوددای کورد که در دولت تجلی عینی یافت، خوددای انسانی فاقد ماهیت و قوانین از پیش تعیین شده‌است که نیازی به روابط عمودی بدنها و سلطه گروهی بر دیگری شود بلکه مبتنی بر توافق برابر بدنها/گروها با اعتقادات و زبان متفاوت است.

رویکرد سوم، که کلا نه تنها به نفی کورد و کورد بودن عامل و نویسنده منتهی می‌شود بلکه اساسا موجودیتی به اسم کورد انکار می‌شود که در هر چهار پارچه کوردستان شاهد آن هستیم و از سردمداران آن ضیاگوک آلپ است. اگرچه پروژه آلپ، صراحتا منکر هویتی به اسم کورد نیست و بیشتر بر آسیمیله شدن آن تاکید دارد همانند یاسمی در ایران، اما نتیجه منطقی وی بعدا به نفی هویتی به اسم کورد در سکبان و ریشوان اوغلو و اروز و فیرات منجر گشت. گوک آلپ که اهل دیاربکر و بروئین سن اسنادی را در باره علاقه وی در جوانی به ادبیات کوردی و کار وی بر آن در جوانی را مشاهده کرده‌است، در مصاحبه در باره ریشه‌ی کوردی خود، ملت را با فرهنگ تعریف می‌کند نه با ریشه و تبار و، ملیت خویش را ترک اعلام می‌کند حتی اگر تبار وی کورد باشد. وی نظریه‌پرداز اصلی ناسیونالیسم ترک است که ملت را از تبار و نژاد خارج ساخته و با فرهنگ و زبان ترکی تعریف می‌کند. طبیعی است ناسیونالیسم فرهنگی وی همانند ایران فرهنگی، نفی قومیت یک طرف یعنی کورد و تثبیت طرف دیگر یعنی قومیت ترک است. ضیا بر اساس اندیشه‌های جامعه شناسی دورکهایم و جایگزین کردن ملت به جای جامعه، نظریه ملت ارگانیسـتی را برای دفع اختلافات و اتحاد ملت ترک بکار برد. در نظریه‌ی ناسـیونالیسـم فرهنگی وی، تضـادهای قومی ومذهبی مسئله می‌شود چرا که ترکیه فاقد صنعت و تضاد پرولتاریا و سرمایه‌دار است که نظریه ملت ارگانیستی با همسانی فرهنگی اسلام و فرهنگ و زبان ترکی، باید بر تضـادها فائق آید که به معنی نفی قومیتهای دیگر و تثبیت زبان و هویت ترکی اسـت. دیدگاه جامعه‌شـناختی وی که قوم و قبیله را از مسـئله نژاد و تبار می گسـلد و تحولات جامعه را در شـکل‌گیری هویت ها اسـاس فرض می‌گیرد، امکانیت آسـیمیلاسـیون اقوام و قبایل غیرترک را در درون ملیت ترک فراهم می آورد. ناسـیونالیسـم فرهنگی وی مبتنی بر دو ایده‌ی فرهنگ و تمدن که فرهنگ ناخودآگاه جمعی است و شامل اسلام و زبان و فرهنگ ترکی و، تمدن اکتسابی که باید ترکیه از نظر تمدنی مسیر صنعتی شدن و سکولاریسم را بپیماید.

آنچه در اینجا شـایان تامل اسـت نه ایده‌های وی بلکه وجود وی به عنوان یک کورد-ترک اسـت که نظریه‌پرداز ملتی می‌شـود که تقدیرش، نفی ملت خود وی است که شکل سیاسی آن عصمت اینونو است که تکرار مم-خیری است. دوران گذار جامعه‌ی کوردی که با برچیده شدن امارتهای سنتی آغاز - و ظاهرا هنوز در آن دوران به سر می بریم- به دلیل امتناع و زوال سنت و گسست عینیت از ذهنیت، گذار از سنت به مدرنیته همان و گذار از کوردیت به دیگریت همان. چرا که نه سنت «رمز و راز و نیاز» چیزی در چنته برای دنیای مدرن دارد و نه مدرنیته و فرم ناسـیونالیسـم مدرن، محتوا و تزئینی از سـنت دریافته‌اسـت. همچنین، با زوال امارتها و فقدان چهارچوب امپراتوری چون دیگریها، امکانیتی برای آویزان شـدن انسـان از هم گسـیخته کورد وجود نداشـت که ناگزیر باید سـتون دیگری برای آویزان کردن خویش بیابد که از همان آغاز بجای فکر به تشـکیل چهارچوب، سـعی در جای دادن خود در چهارچوبهای دیگری داشـت که چون امروز، سـیاسـت نه ایده آل برای تغییر واقعیت بلکه انتزاع و پذیرفتن واقعیت چهارچوب دیگری و عدم تلاش در ایجاد چهارچوب خودی بود به این معنی که تئوری به جای فرارروی از واقعیت، در فقدان مفاهیم پیشـینی کوردی و صـورت کلی، به پذیرش واقعیت و جای دادن خود در چهارچوب آن بود که گدایی سـیاسـی نیایش به تمنای امر متعال جایگزین، کنش سیاسی امر فعال گردید. به همین دلیل، از آغاز سعی در تعمیر چهارچوب خانه‌ای داشتند که بر ویرانه‌های خانه‌ی کورد بنا شـده بود و هرگونه تعمیر آن، تداوم ویران بودن «خرابات» کورد بود. عدم مفاهیم پیشـینی و صـور کلی از کورد که بتواند به واقعیت شکل دهد، به تسلیم واقعیت انجامید که کل تئوریهای این صد سال به جای سعی درتشکیل چهارچوب، جایگیرکردن و جای دادن خویش در چهارچوب دیگری بوده است که فقدان تمنای چهارچوب کلی کورد در بیرون که همان دولت است، به فقدان مفاهیم

پیشـینی و صـورت کلی در ذهنیت کورد بر می‌گردد که همان گسـسـت عینیت از ذهنیت و زوال ذهنیت از پردیس به فردوس، از زین به خدا اسـت که در تصـوف وادبیات به آن پرداختم که مم هضـم در خدا به حزب-روشـنفکر هضـم در دولتها انجامید. در حالی که دیگریها، مفاهیم مدرن را به سنت خویش آغشته و به دلیل امکانات دولت، مدرنیته را در انحصار خویش گرفته بودند که، دولت و ملت حاکم، نمادی از مدرنیته و شـورش برعلیه آن، نمادی از سـنت می‌گردد. کورد مدرن دیگر کورد نمی ماند و مدرن شـدن وی مسـاوی است با دیگری شـدن و نفی کورد بودنش. یا از طریق ایده‌های دیگری به مســئله کورد می پردازد که همان آســیمیله کردن هویت کوردی چون کل و تقلیل آن به بخش و جزء است.

شخصیت مرموز و مهم دیگری که باید به وی اشاره کرد، **سکبان** Sekban است که، در آغاز منتقد ضیا و سیاستهای انتگراسیون کمالیسم بر ضد کوردها بود. وی که به زبانهای چند مسلط و در اروپا می زیست، یک دهه بعد در سلسله نوشته‌هایی به کلی منکر هویتی به اسم کورد و، کوردیت را برساخته امپریالیستها دانست. وی همچنین از نظر تاریخی مانند رشید یاسمی در ایرانی کردن کوردها، اصل و ریشه کوردها را ترک شمرد که به مرور زمان، در زمان مادها، زبان آنها به هندو اورپایی تغییر یافته‌است. سکبان که در ابتدا کوردی ناسیونالیسم بود - به قول بروبین‌سن- به دلیل ناامیدی از ناسیونالیسم کوردی و اینکه کوردها درپروسه دولت مدرن مشارکت و در حاشیه تمدن جدید باقی نمانند، به نفی قومیت کورد حکم داد. وی با مشاهده آسیمیله گشتن کوردها و تثبیت قدرت مرکزی، دیگر امید خود را به استقلال و شکل‌گیری هویت کوردی از دست داده بود به همین دلیل با نیتی صادقانه برخلاف ضیا، به نفی هویت وقومیتی به اسم کورد، همت‌گماشت تا از تمدن دولت مدرن سهمی برده و از حاشیه وکوهی خارج گردند اما نتیجه یک چیز بود نفی کوردیت وتقویت دیگری. امروزه نیز کسانی بخاطر مشارکت در دولت و اعاده‌ی سـهم کوردها، خواهان مشـارکت سـیاسـی و پذیرش چهارچوب دیگری در چهارچوب اصـلاحات هسـتند که نتیجه‌ایی که سادگی مقدس سکبان از آن گرفت در انتظار اصلاح طلبان رئالیست نیز خواهد بود.

سـکبان، ناخودآگاه به نیهیلیسـم پی‌برده و مرگ خدا که در اینجا مرگ کورد اسـت را ناگفته اعلام کرد چیزی که راقم این سـطور پنج سـال پیش به شکل خودآگاه اعلام کردم. اما اعلان وی نفی کورد بود و اعلان من پوست عوض‌کردن و اگزیستانسیال کردن کورد بود. به این معنی که امیدی به کورد نیست و زمانی که امیدی به کورد نیست و مبارزه نه برای کوردیت بلکه از نورسی تا موصل و رقه، مبارزه برای دیگری است، پس نتیجه‌ی هزینه‌دادن و ناامنی کوردستان چیست؟ اگر مسئله تنها گوشت و خون، بدون صورت کوردی است که امروزه نیز ایرانی خواندن کورد و دموکراسـی ایرانی و ترکیه‌ایی، تداوم فقدانیت صـورت کوردی اسـت، پس چرا باید هزینه داد. هم اکنون نیز گوشـت و خون کورد، هیچ مشـکلی ندارد. ناگزیر برخلاف میلم مجبور به صـدور فتوایی هسـتم که احزاب نه تنها در تداوم مرگ بدن‌کامل کورد هسـتند بلکه شـریک کرکسـها در خوردن جسـدمثالی آن نیز هسـتند. ایران و ترکیه دموکرات را خود آنان درسـت کنند و ترور جهانی را نیز قدرتهای جهانی از بین ببرند؛ راز این همه قربانی بی‌هوده از بدنهای کورد چیسـت؟ مباحث نظری که خوانندگان از ربط آن به مباحث تاریخی می پرسـند، به همین دلیل اسـت که این شـورشـیان نامعقول را صـاحب صـورت‌معقول کنم که گذار از سـنت به مدرنیته، به گذار از کوردیت به دیگریت منجر نشـود. نیهیلیسـم منفعل سـکبان در نفی کوردیت اما با نیت کوردیت را به شـکل دیگری در نظریه‌های امروزی فدرال و کنفدرال و اصـلاحات شـاهد هستیم که در راستای همان نفی کوردیت برای سهم بردن از نظم دولت مرکزی است. کورد ایرانی و مرزنشین غیور یا بخشـی از امت اسلامی، دیگر کورد نیسـت بلکه تنها ماده آن کورد و صـورت غیرکوردی اسـت. البته به معنی نفی وجود ایرانی، ترکی و اسـلامی در میان کورد نیسـت بلکه باید مرکز و چهارچوب کوردی باشد یعنی صورت کوردی بیابد همانند دوران قدیم که به عرفان و تصوف صورت مهری داده شد. کورد را به ماده صـورت ایرانی و ترکی واسـلامی محدود کردن همان بازتولید مرزنشـین غیور و مدافع مرزهای اسـلام و ایرانیت در شـکل فرهنگی آن است. ماده بودن اهمیتی ندارد چرا که آشور نیز با ماده کورد در حمله با ماد کاری نداشته است. این که ما اخلاق را وارد سیاست کردیم و به دنبال دولت و اسـتقلال نیسـتیم، بازتولید همان نیهیلیسـم اما بدون درک سـکبان اسـت. شـاید تنها از نظر مادی /ماده، نیهیلیسـم را فعال کرده‌اند اما به معنای گذار از نیهیلیسم ناشی از مرگ کورد یعنی درک مرگ کورد نیست.

همسـانی کورد بودن و سـنتی بودن، تنها به دلیل «کرمول» بودن کورد نبود بلکه نتیجه کرول شـدن وی نیز بود. کهن الگوی ظهور تاریخ و متافیزیک، بار دیگر در قالب ظهور دولت های مدرن تکرار شد که اوجالان در عدم درک پیوند دولتهای مدرن با امپراتوریها، نابودی سنت را به مدرنیته کاپیتالیسـتی و دولت-ملت محدود کرده‌اسـت و به بردگی امارتها در چهارچوب امپراتوریها تحت عنوان کنفدرالیسـم بی دولت باز

می‌گردد. کورد یا می بایسـت سـنتی و عقب مانده در کوهها باقی می ماند و یا در گذار از سـنت، می‌بایسـت تن به منطق مدرنیته که همان منطق دولتهای ایرانیت و ترکیت و فراموشـی زبان و فرهنگ خویش باسـت، تَن دهد که تکرار کهن الگوی محرومیت کورد از تاریخ با ظهور امپراتوریهای آغازین سـامی و پارسـی بود که در آن‌زمان می‌بایسـت تن به منطق متافیزیک و دین می‌داد. از این رو، سـکبان صـادقانه به طور ناخودآگاه متوجه مسـئله‌ایی بحرانی در ارتباط کورد با دیگری شـده بود که شـرط بقای کورد یا محرومیت از پروسـه مدرنیته/تاریخ اسـت همانطور که در قدیم از پروسه تاریخ محروم گشت و یا شـرط گذار به مدرنیته و اسـتفاده از امکانات آن، که در انحصـار دولتهای تک قومیتی اسـت، گذار از کوردیت اسـت که در ایران نیز شـاهد آن هسـتیم؛ کورد ایرانی شـده صـاحب امکانات و انتشـار، و کوردی که تن به منطق نظم نمادین دولتهای مدرن که همان آسیمیله گشتن در قومیت حاکم است را نمی‌دهد، به کلی از دایره تمدن خارج و کهن القاب اهریمن و جن در قالب القاب بومی اصیل و ترک کوهی و ارتجاع بازتولید می‌گردد. لاکان می گوید انسان بودن نه طبیعی بلکه نمادین است و امر واقعی که تن به منطق نظم نمادین ندهد از دایره‌انسـان بودن خارج می‌گردد. سـعی سـکبان در گذار کورد از امر واقع به نظم نمادین، همان نتیجه پان‌ترکیسم در نفی هویت کورد منجر گشت و امروزه سعی در گذار به نظم نمادین ایرانی با ادعای ایرانی بودن، بازتولید همان سیاست حاکم در آسـیمیله گشـتن اسـت. ناگزیر، تقدیر همه‌ی ما یا سـکبان صـادق و احزاب امروزی ناصـادق، در جای‌دادن خویش در نظم نمادین دیگریهاست که کورد خوب با معرفت و ایرانی‌اصیل شـویم که بازهم نتیجه یک چیز است، سرکوب و نفی. یعنی این دورغ را تنها خود کوردها باور می‌کنند همانطور که علمایی که حکم اعدام امثال عین‌القضـات همدانی را صـادر کردند به اندازه‌ی خود همدانی در نوشـته‌هایشـان از حدیث و آیات اسـتفاده نمی‌کردند و دروغ وی در مسـلمان بودن را باور نکردند، و یا چیزی که راقم این سـطور به دنبال آن اسـت، دگرگونی تقابل‌های دوگانه و ارزشیابی دوباره‌ی ارزشها برای اینکه در مبارزه‌ی عملی و سیاسی صاحب صورت و مشروعیت شویم نه اینکه از ایده‌های دیگری، مشروعیت برای مبارزه‌ایی کسب کنیم که برعلیه همان دیگری است.

کورد همان امر واقعی اسـت که به تن دادن به منطق دنیای بیرون به ماهیت خویش وفادار و به نظم نمادین دولتهای مدرن و تاریخ تن نداده‌است به همین دلیل از دایره‌ی انسـان بودن نیز خارج می‌گردد و شـرط پذیرش در نظم نمادین، تن دادن به منطق آن که همان منطق ترکیت و فارسـیت اسـت که نماد فرهنگ و مدنیت ومدرنیته می‌شـوند و کورد ماندن، نماد سـنت، عقب ماندگی و افراط و ایدوئولوژی اسـت در حالی که کورد امر واقع، و دیگری تثبیت شده، ایدوئولوژی است. این مسئله همچنان ماندگار، بنابراین ما هنوز در دوران گذار سیر می‌کنیم و اشـرافیت فکری و مالی کوردی، برای کسـب موقعیت در نظم نمادین دیگری که می تواند رسـانه‌های آنان نیز باشد، باید منطق سـلطه دیگری را به اسم تمدن و مدنیت و دموکراسی بپذیرد همانطور که در قدیم می بایست در قالب دین تن به آن می داد تا امکان سخن بیابد.

مسئله در این است که از همان آغاز کوردهای صامت، زبان و مفاهیمی برای بیان کوردیت نیافتند از سویی،مانند ضیا، و یاسمی بخشـی از فرهنگ عظیم ایرانی/فارسی و ترکی تعریف کردند و یا اگر مفاهیمی برای بیان آن یافتند، مانند طبقه کارگر و امت اسلامی و اخیرا حقوق بشر و شـهروندی، درونیت یافتن مفاهیم دیگری اسـت که تنها به درونی شـدن سـلطه بیرونی و روان کردن چرخ دنده‌ی قدرت دیگری می انجامد لاجرم قلم به دسـتان امروزی کورد پذیرفته شـده در میان رسـانه و سـیسـتم دیگری، همان صـوفیان قدیم متشـرع شـده هسـتند؛ در حالیکه صوفیان اصلی مهری، از حلاج تا عین القضات همدانی و سهروردی ، چون بابک خرمدین، تقدیری جز دار اعدام نداشتند و در مقابل غزالی صـاحب شـوکت در دسـتگاه خلافت، ابن سینا آواره و، خونِ سیف الدین آمدی حلال اعلام شـد. امروزه به وضـوح شـاهد صـوفیان متشـرع و زاهدان ریاکار چه در احزاب و چه قلم به دسـتان رسـانه دیگری هسـتیم که باید همیشـه تجدید بیعت خویش را در ایرانی بودن و راه‌حلهای اپوزسیون دیگری فریاد بزنند که خودِ احزاب را نیز شامل می‌شود چه با نیت شریف و چه ناشریف در حالی که، راه‌حل کوردی و زبان مفهومی کوردی، حتی توسط زاهدان ریاکار کورد همگام با دیگریها، کلا از دایره نظم نمادین و تمدن به اسم ارتجاع و تعصب خارج می‌گردد.

همانطور که اشاره‌کردم در قدیم نیز نه تنها در شکل تصوف بلکه در شکل سیاسی آن پارادوکس امروز وجود داشته‌است که یا چون خرمیان و قرطمیان سـرکوب و نفرین و طرد و یا برای تثبیت چون ایوبیان و صـفویان باید از کوردیت/مهریت می گسـستند. امروز نیز یا تسـلیم ایرانی و اسـلامی و حقوق بشـر بودن یا شـورش در قالب مفاهیم کفر و تجزیه‌طلب بودن که اگرچه این پارادوکس بازتاب پارادوکس سـلطه دیگری آسـیمیله- اطاعت یا سـرکوب و طرد اسـت، اما فقدان نظریه مناسـب برای شـورش عملی کورد نیز هسـت. عصـیان وقیام هه‌لپه‌رکی برخلاف نمازجماعت، صـامت و های و هوی اسـت و فاقد اوراد و کلمات خاص که در سـیاسـت نیز تکرار گشـته‌اسـت که نمازجماعت/نظم دیگری،

صاحب نظریه و اوراد یعنی مشروعیت است اما هه‌لپه‌رکی/عصیان کوردی، صامت و تنها قیل و قال است که امروزه در فقدان اوراد/نظریه، لباس عام اخلاقی و حقوقی بر تن کرده‌است. رهایی از این چرخه تکراری مستلزم تحول صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی و تبدیل قیل و قال آن به نظریه و ورد است که البته این کاری آب دریایی است که هیچ کس به تنهای قادر به انجام آن نیست اما بباید به قدر تشنگی چشید.

این مسئله با نصیحت و یا تقسیم بندی جاش و باش حل نمی‌شود. ضعف اخلاقی و اعتماد به نفس کورد در کورد بودن - نه کورد مسلمان و ایرانی با معرفت که همان نفی کورد است- به این برمی‌گردد که، کورد قادر به ایجاد نظم نمادین خویش و انتزاع کوردیت به مفاهیم نبوده است؛ قادر به صورت‌معقول بخشیدن به صورت‌سمبلیک نبوده است. در جنگ روایتها و مفاهیم، کورد بازی را باخته است. اینکه در قدیم امکانیتی برای مفهوم سازی آن نبود و «کرول» بودن دلیل بود، امروز با تحولات فکری دنیای غرب، دیگر توجیهی ندارد و «کرمول» شدن مقدم بر «کرول» شدن است. عدم راه‌حلهای کوردی از نورسی تا ژورنالیستهای امروزی بی بی سی، مورد احترام دیگری اما، کورد بودن نماد غریزه و سنت و متعصب بودن تعریف می‌شود. باید کورد و زبان کوردی را با مفاهیم آشتی دارد و طرحی از نظم/دولت کوردی را تئوریزه کرد که کل کارهای راقم این سطور حول محور این مسئله می چرخد که کورد، خود چیز کود را به مفهوم انتزاع کنم و صورت‌سمبلیک را به صورت‌معقول ارتقا دهم که اینکار بدون ساختارشکنی نظم نمادین دیگری ممکن نمی‌شود. گذار کورد از عمل و سمبل، به مفهوم و نظریه، همان می‌شود که گذار از سنت و بی تمدنی به عصیان، در مقابل نظم ظلمتِ حقیقت نامیده شده، حقیقت و صاحب مشروعیت گردد تا کورد به جای تبرئه خویش از پادمفهومهای شر و آسیمیله کردن خویش در فرار از آن، بتواند در قالب مفاهیم خیر انتزاع یابد. اما در فقدان نظریه کوردی از کورد، هرگونه عصیان، نابودی تمدن و سنت در برابر تمدن و پیشرفت و دین تعریف می‌شود و یا باید در قالب مفاهیم دیگری چون پرولتاریا و امت اسلامی و ایرانی و شهروندی و دموکراسی مطرح گردد که همان بازتولید سلطه دیگری است نه بیان کورد یا چون عصیان ناخودآگاه دوباره توسط خودآگاه معقول سرکوب می‌گردد چون تاریک و ناشناخته است. هرگونه مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشری باید صورت کوردی بیابد و صورت دیگری آن را پاک کرد چرا که هرگونه تخطی از صورت دیگری و تن ندادن به نظم دیگری، با القابی مدرن، بازتولید کهن القاب قدیم در تبدیل شدن به دیگری هستیم. تفاوت در آن است که در قدیم مفاهیم دیگری چون کافر و شیطان منفی و امکانیتی برای به مفهوم در آوردن نداشتند، امروز با تحولات فکری غرب امکانیت آن است و «کرول» بودن اگر نفی نشود دلیلی جز کرمول بودن ندارد. البته این امکانیت در عالم فلسفه ایجاد شده‌است نه علم. در دانشگاه‌های غربی و دیگریها که الگوی کورد نیز هستند، هنوز پیوند علم و ایدوئولوژی نگسسته است از چین تا مصر، ایرانی بودن نماد علم است اما فرهنگ کودی و تصور آن چون کُل، نماد تعصب و ایدوئولوژی می‌گردد. کهن الگوی خیر و شر یا اهورا و اهریمن در قاب علم و ایدوئولوژی بازتولید شده‌است که لازمه گذار از ابژه/متهم به سوژه/قاضی، فاش کردن صورت ایدوئولوژیک علم نامیده شده است. تکرار کهن الگوی دیگری ساختن کورد، نه تنها سرخی شرم بر گونه تکامل هگل است بلکه بر گونه کورد نیز هست که زبانی برای بیان خویش ندارد که در ادامه به بازتولید آن دردولتهای مدرن می پردازم. صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول کورد روی دیگر فاش‌سازی نامعقول بودن عقلانیت دیگریهاست.

***

شایان تامل است که با وجود زوال مهریسم در کورد، همچنان چون قدیم، کورد، **دیگری** تکوین دولتهای مدرن است. به این معنی با وجود زوال نظری کورد، بخاطر منطق عمل و عصیان در برابر نظم الهی/دولتی اقوام حاکم، بحث اولیه «دیگری»، در ادیان و فلسفه در ایدوئولوژیهای ناسیونالیستی و اسلام سیاسی مدرن نیز تکرار می‌شود که متوجه می شویم تاریخ خاورمیانه فاقد تکامل ساختاری است که در غرب صورت دیالکتیک را پوشیده است. کورد همچنان دیگری است اما در قالب الفاظ مدرن با این تفاوت که مهریسم به صورت مادی و رسوب یافته باقی مانده‌است نه صورت کامل. تقابل‌های دوگانه در قالب مفاهیم مدرن: مدرنیته=سنت، نظم=آشوب، وحدت=تجزیه، تمدن=بومی، مسلمان=کافر و مدنیت=تروریسم بازتولید گشته‌است حتی گاهی همانند دنیای قدیم، مفاهیم شیطان- چون حزب الشیطان خواندن حزب دموکرات توسط خمینی- و شیطان‌پرست خواندن ایزدیان توسط داعش، استفاده از سوره انفال و فتح در حملات عراق و ترکیه به کوردها و تبدیل ضحاک مغز خور به کورد سر بُر توسط ایرانیها را شاهد هستیم.

اســاســا دولتهای مدرن ایرانی و ترکیه و عراق در تقابل با جنبشــهای کوردی تکوین و تثبیت یافت. برای مثال **دولت مدرن ایرانی** پاســخی به شـورشـهای قومی از جمله شـورش سـمکو بود دولت بعدی پهلوی نیز در تقابل با جمهوری کوردسـتان به رهبری قاضـی محمد تحکیم شـد. فلســفه‌ی دولت مدرن ایرانی حفظ و احیا ســلطه امپراتوری پارســی بر ســایر اقوام اســت که مفاهیم ایران چند قومیتی و ایران پلورال و دموکراسـی، هژمونی یا ایدوئولوژی همان ممالک محروسه است. دولت ایرانی دارای دو بعد نظامی/دیوانی و فرهنگی ایدوئولوژیک است که سپاه و ارتش و بوروکراسـی بعد نظامی و اداری آن با مشـروعیت حقوق و قانون امنیت ملی و منابع ملی است و مفاهیم ایران پلورال و مدنیت بعد ایدوئولوژیک آن اســت. کورد تنها بعد نظامی و دیوانی آن را درک می‌کند و غافل از بعد ایدوئولوژیک و مفهومی آن اســت به همین دلیل دچار پارادوکس عمل و تئوری گشته‌است؛ عمل چون تراژدی در پی شکسـتن کل است و تجزیه‌طلبانه مرزها را در هم می نوردد و به جنگ با ارتش و سپاه می پردازد اما نظر چون عرفان هضـم در همان کلی است که عملا سـعی در شکسـتن آن دارد. اینکه ما ایرانی اصـیل هسـتیم و اصل اول اساسنامه حفظ تمامیت ارضی ایران است و دشمن تنها حکومتهای جمهوری اسلامی و شاه است و عدم سرایت سلطه به مفاهیم و دولت ایرانی فراتر از حکومتهای آن، ماندن در اسارت تارهای معنای فارسی به اسم ایران پلورالتر از فارس است البته نباید بحث قاطی شود واژه ایران ربطی به این ســرزمین و فرهنگ که تحت عنون ممالک محروســه اداره می شــد ندارد. قوم مســلط فارس برای حفظ مقاومتها در چهارچوب بهشت گمشـده ای همکاری اقوام ایرانی و پلورالیسـم و حقوق بشر هخامنشـیان و کوروش و هماهنگی فرهنگی دوران اسـلامی را عَلَم کرده‌است و آن را چون مدینه‌ی فاضله آینده افق مبارزات دیگر اقوام که جنبشهای آنان از حد بسیج سیاسی در جهت اپوزسیون از قدرت محروم شــده فراتر نمی رود. غافل از اینکه دولت ایرانی ابزار یا برآیند ســلطه‌ی قومی فارس اســت و امکانیتی برای برابری فارس و کورد در چهارچوب آن نیسـت. در مجموع در عقل سـیاسـی ایرانی، نظم ایرانی جایگزین نظم اهورایی، روشـنفکران جایگزین موبدان و علما و دولت مدرن جایگزین امپراتوری در حفظ ســلطه‌ی قومی پارس که به دلیل انحصــار امکانات و چپاول منابع دیگر اقوم تحت عنوان منابع ملی به طبقه برتر و قوم کورد زیر سـلطه به طبقه فروتر نیز تبدیل شـده اسـت. دیگری نظم اهورایی که اهریمن و دیو و آژی دهاک و ضـحاک مغز خور بود به کورد سَـر بُر و امپریالیسـم و حزب الشـیطان و تجزیه‌طلبی تبدیل شـده‌است و بازتولید از کهن اسـطوره‌ی آفرینش اهورا بر ضـد اهریمن است.

ایرانیت یک مذهب خطرناک و داعشـیســم ملی اســت و وحدت نظم اهورایی و شــریعت اســلامی به وحدت ایرانیت انتقال یافته‌اســت. نظریه‌پردازان امروزی به اصطلاح روشـنفکر آن نیز چون غزالی و ابن تیمیه در دفاع از اسلام به دفاع از مذهب ایرانیت می پردازند. کوردی که تجزیه‌طلب نباشـد، سـلفی مذهب ایرانیت اسـت. اما برای تجزیه‌طلب بودن ایرانی که همان نفی تجزیه‌طلب بودن کوردی اسـت باید ابتدا در عاام ذهن تجزیه‌طلب ایرانی و توافق طلب کوردی بود. مفاهیمی چون ایران پلورال و کورد ایرانی و ســرزمین ایرانی را تجزیه کرد همانطور که تمثیل غار را باید تجزیه کرد. ارتباطی بین دال ایران و مدلول سرزمین و فرهنگ وجود ندارد. ایرانیت تنها یک مفهوم سـیاسـی است که از آن سیاست زدایی شده و بار سرزمینی و فرهنگی به آن داده اند اگرچه به خاطر سلطه‌ی دولتی و آموزشی بخش اعظم سرزمین را ایرانی/فارسی کردند اما همچنان کوردستان سرزمین و فرهنگی مجزا از ایران است.

نظم اهورایی دوران امپراتوری به نظم ایرانی دولت مدرن مبدل گشته‌است. به عبارت دیگر استبداد، خداسالاری و سلطه‌ی قومی در میان فارس/ایران و سامی/اسلام، ارزش و خیر است و ضد آن یعنی برابری و دموکراسـی است که به شر معرفی شده‌است که کل دانش ایرانی از حاملان موبد و کرتیز تا علما و روشـنفکران امروزی از پاسـداری نظم اهورایی تا نظم ایرانی در خدمت این سـلطه هسـتند. نمونه مدرن ایران جنگ جمهوری ایرانی/پارسی-اسلامی انقلاب ۱۹۷۹ با کوردها بود که مولفه‌های ذکر شده عقل سیاسی ایرانی/پارسی بازتولید شده‌اند. فره ایزدی یا پادشاهی خداسالارانه در لباس ولایت فقیه، ساختار طبقاتی به الیگارشی روحانیون و دیوانیان، مشروعیت متافیزیکی/اسلامی، راه قدس از کربلاست نیز بازتولید «نیزه های پارسی را تا دوردستها بردمِ» داریوش است و اگر کوروش خان پارس ملت مظلوم یهودی را نجات داد، خامنه ای جان مســلمان، ملت مظلوم فلســطین و ســوریه را نجات می‌دهد در تقابل، گفتمان حاکم بر احزاب کورد: ســکولاریســم و دموکراسـی و سـوسـیالیسـم برابری و مشـروعیت توافقی وجنگ دفاعی بود نه حمله اما متاسـفانه غافل از آن بودند که ایران تنها یک مفهوم و ابزار هژمونیک سـلطه‌ی قومی پارس اسـت همانطور که دولت و ارتش ابزار دیوانی و نظامی و حقوقی آن اسـت که با ایرانی خواندن خویش از یک سـو تضـاد تئوری و عمل خویش را هویدا و از سـوی دیگر نشـان دادند که درچهارچوب همان سـیر تحولی هسـتند که با شـیخ اشـراق

صــورت‌بندی یافت. ماده پیشــمرگ در جهت روح ایرانی. البته به معنی مهری بودن کامل احزاب روژهه‌لات نیســت چرا که نه در ســوژه‌ی خودآگاه آنان درکی از خوودای خویش دارند و نه زیرساخت عشیرتی آنان امکان تجلی دوباره خوددا را به آنان می‌دهد تنها به طور ناخودآگاه اثراتی از آن را دارند برای مثال قرارداد را احیا اما به شــکل وارونه از توافق با دیگری و دشــمنی با خودی می‌شــود و پردیس را در قالب سـکولاریسـم و ایده برابری را در لفافه‌ی سـوسـیالیسـم که سـوژه خودآگاه آنان که برسـاخته آیینه‌ی ایدوئولوژی دیگری اسـت و زیرسـاخت عشیرتی احزاب، مانع از تحقق ایده‌ها بود.

در ترکیه اسـاسـا این قیام شـیخ سـعید پیران با روشـنفکران بود که باعث تحکیم وتثبیت دولت مدرن گشـت. دیگری نظم ترکیه از شـورش ارتجاع و محافظه گرایی شـیوخ و قبایل در تقابل با تمدن و مدرنیته با شـیخ شـیخ سـعید-آتاتورک آغاز گشـت و از مجرای ترک کوهی و کافر مارکســیســم و یهودی به تروریســم امروز رســیده اســت. برای مثال تئوری نئوعثمانیزم اولین بار در دوره تورگوت اوزال در مقابل با جنبش پ.ک.ک سـر بر آورد چرا که به شـکسـت ایدوئولوژی ناسـیونالیسـم دولتی در آسـیمیله کردن کورد اعتراف کردند نئوعثمانیزم و تلاش برای دولتی کردن اسلام - که از اسلام دولتی اردوغان سر در آورد- واکنشی به ظهور دوباره قیام کورد در لباس مارکسیسم بود که متاسفانه تئوری نئوعثمانیسم که برای آسیمیله کردن کورد برساخته شده بود، تا حدودی موفق بوده است و در قالب کنفدرالیسم بی دولت بازتولید شده‌است همانطور که روشـنفکران کورد ایدوئولوژی دولت تک قومیتی پارس را در قالب مدنیت و ایران چند ملیتی بازتولید می کنند. امروزه شـاهد آن در باکور و روژآوا تحت عنوان مبارزه با تروریسـم و تجزیه‌طلب هسـتیم. نباید فراموش کرد که سـرکوبهای دولتی همانند ایران با حمایت مردم و پارلمان صورت می‌گیرد و این دولتها منبعث از طرف مردم و ملت برساخته خود هستند که با تغییر اشخاص و حکومتها، یا تغییر ایدوئولوژی از سکولار به اسلام یا برعکس، مسئله سلطه حل نخواهد شد.

عراق و سوریه عربی چه در شکل ناسیونالیستی بعث و چه اسلامی داعش، نیز از همان آغاز با قیام شیخ محمود برزنجی و سپس خانواده بارزانی به رهبری ملا مصطفی بارزانی مواجه گشت و دیگری تخمه تیامات و گوتیان بی خرد و وحشی و جن و کافر را با مفاهیمی شبیه کافر و شیطان‌پرست و تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم از حلبجه و انفال تا شنگال مشاهده کرده‌ایم. شورشهای کوردها در هر سه کشور نمادی از عصیان شیطان در برابر خدا و سرکوب آن را پیروزی نیروی خیر و خدا در برابر شر و شیطان قلمداد می‌کنند و سانترالیسم و نظامیگری مرکز برای شورش حاشیه شده‌ی کورد است که در متون تولید شده نیز به حاشیه رانده می‌شود و روشنفکران هر سه قوم در اتحاد با قدرت حاکم به نوشتن تاریخ برای مشروعیت دادن به پاک سازی قومی با پاک سازی تاریخی می‌پردازندکه سوژه‌های مدرن شهری کورد در هر سه کشور محصول همان نظام آموزشی بودند- که هدف آن نه آموزش بلکه مشروعیت سازی برای دولتهای تک قومیتی بود- که با شعار ایران و عراق پلورال و دموکراســی و مبارزه مدنی کورد را از کل به گروه و بخش تقلیل دادند چرا که قبل از تثبیت و تشــکیل دولتهای مدرن در دوران گذار کورد برخلاف دیگران نتوانست صورت کلی خویش را بیابد.

امر قدسانی و امر دنیوی

تاریخ را شاید بتوان هورقلیایی از فراق و وصال دنیا با امرقدسانی که همان هبوط و صعود است، تعبیر کرد. هر تمدنی تَصًور خاص خویش را از ارتباط امر دنیوی یا ناسوت با امر قدسانی /ملکوت ارائه کرده‌است و ارتباط این دو امر، محتوای دین و سیاست را نیز تشکیل داده است. امر قدسانی در یونان نه تنها در جهت نفی امر دنیوی نیست بلکه افقی برای اصلاح آن است که البته سیاست امری است شبیه به امر قدسانی شدن، ناگزیر قدسانی کردن دنیا، بخشی از دنیا را مدنظر و باعث فراموشی بخش دیگر جهالت و ظلمت توده می‌گردد. درک امر قدسانی در تمدن افلاطونی یونان، مستلزم صعود بشر به متافیزیک است و این صعود محدود به تنی چند از یاران می‌گردد لاجرم صعود به امر قدسانی و بازگشت از آن همان و صعود برخی از افراد و سقوط اکثریت به زیردست بودن همان. در تمدن مسیحیت امر قدسانی ساحتی متفاوت و مجزا ار امر دنیایی دارد و جسمانیت یافتن امر مقدس نه به تقدیس و تایید دنیای جسمانی بلکه درک امر قدسانی مستلزم رهایی از جسمانیت دنیا است لاجرم ساحت دنیا فضای گناه آلود و تاریک در بیرون امر قدسانی است که بازتابی از غار جهالت تمدن یونانی است که با نور و روشنایی فیلسوف که در اینجا مسیح است، گام در روشنایی می نهد تا امر قدسانی تحقق یابد و شهر آسمانی بر شهر زمینی غلبه کند. شکاف امر قدسانی و دنیوی در تمدن اسلام دو ساحت متفاوت از هم دیگر نیستند اما رابطه عمودی مابین امر دنیوی و امر قدسانی وجود دارد که دنیا مزرعه آخرت است و این تفاسیر متفاوتی؛ از سیاست دینی و مقدس تا نفی سیاست و تاکید بر امر مقدس را به خود دیده است اما همچنان شریعت قدسانی ابلاغ شده با دین و از طرف پیامبر ساحتی برتر از دنیوی دارد. در تمدن ایرانی /زرتشتی امر دنیوی و امر قدسانی همسان یکدیگر هستند اما به نفع امر قدسانی که خادم امر سیاسی است. در این تمدن مبارزه امر دنیوی در جهت پیروزی امر قدسانی بر امر دنیوی شر است اما پیروزی امر قدسانی با امر سیاسی میسر می‌گردد. لاجرم سیاست، امری قدسانی می‌گردد که به جای دنیوی کردن امر قدسانی، شاه /پیامبر در تبلیغ امر قدسانی رهبری امر دنیوی را بر عهده می گیرند و امر دنیوی عامه از دایره سیاست که همان دایره قدسانی است بیرون رانده می شوند. در چین، امر قدسانی همان امر دنیوی و دین همان اخلاق اجتماعی است که فاقد رمز و راز قدسانی است اما امر قدسانی یک مرحله عقب تر از امر دنیوی است که همان توجیه امر دنیوی نا مقدس است که صعود به امر قدسانی از قبل، با قدسانی شدن نابرابری و ساحتار طبقاتی عینیت یافته‌است. در هند، امر قدسانی بیشتر از آنکه درگیر حل مسئله با امر دنیوی باشد، به آن بی توجه است و این دو در مسیر متفاوت با هم سیر می‌کنند که گاهی امر قدسانی سر از توجیه ناقدسانی کاست جامعه در می آورد و به جای رفع عملی عامل مقایسه کردن، خود مقایسه کردن در دنیای ناشاد امرقدسانی نفی می‌شود که همان نفی امرقدسانی و تایید خارجی امر غیر قدسی کاست است. در غرب مدرن امر قدسانی ماهیت درست خویش را در پیوند با امر دنیوی در صورت نظری دریافت و هبوط خوددا در انقلاب برابری تحقق یافت، اما در عمل پردیس در گسست از قرارداد فهمیده شد. در دیسکو بدنها با هم ولی دور از هم هستند و قرارداد نه خود پردیس بلکه ابزار تحقق پردیس می‌شود که نابرابری سیاست در برابر دیسکو و انتخابات حل شود.

بعد از اشاره‌ایی مختصر به رابطه‌ی امر قدسانی و دنیوی در تمدننهای دیگر، چگونه می توان مهرزمین که میانه تمدنهای شرقی و غربی و مکان برخورد آنها بوده است را بررسی کرد. امر قدسانی در مهرزمین در میان خاک و آب طبیعت و به شکل افقی در روابط کمی بدنهای هه‌لپه‌رکی و در غار تاریک ناخودآگاه هبوط کرده‌است لاجرم نیازی به صعود بشر و امر کیفی روح ندارد. امر قدسانی در امر دنیوی حل می‌شود اما نه مانند چین در جهت دنیوی کردن امر قدسانی و یا مقدس کردن امر نامقدس سیاست چون پارس و یا مقدس را از نامقدس جداکردن چون هند که همان مقدس ماندن کاست است، بلکه قدسانی کردن امر دنیوی اما نه مانند غرب و شرق با پیامبر و فیلسوف و قوانین و شرع که مبتنی بر مبلغ و سیاست‌خدایی است بلکه هه‌لپه‌رکی و رابطه افقی بدون قانون هبوط کرده‌است که توافق و برابری کمی بدنها همان امر قدسانی است لاجرم قدسانی کردن دنیا با برابر کردن نابرابری به ناقدسانی شدن آن و مرگ هبوط منجر می‌شود. لاجرم امر قدسانی در ابدان تجلی به این معنی جسمانیت و بدنیت و بدن‌کامل خود امر قدسانی است نه گذار از بدن. هبوط امر قدسانی در غاری تاریک، آشتی خودآگاه وناخوداگاه و عقل و غریزه یا روح و جسم است. زمانی که امر قدسانی در بدن تجلی می‌یابد همه بدنها رابطه برابری با امر قدسانی دارند و بدن‌کامل برخلاف انسان کامل نه شخص بلکه اجماع بدنهاست. امر سیاسی تحقق امر قدسانی است اما امر قدسانی امری متافیزیکی و قانونی نیست که شاهنشاه /پیامبر رهبریت تحقق آن را داشته باشد خود امر قدسانی درگیر مبارزه با دیگری شر نیست که دنیا کارزار مبارزه خیر و شر گردد بلکه خیر و شر دو روی امر قدسانی است همانطور که روح و جسم و خودآگاه وناخودآگاه هر دو تجلی روی

سکه امر قدسانی است. سیاست همان امر قدسی است، شاه همان ایزد است اما مخلوق بدنهای برابر است لاجرم قدسانی کردن، دفع هرگونه قدسانی شدن است. اشتباه تمدنهای دیگر آن بود که امر قدسانی را در ساحت روح جستجو کردند و روح را مکان تجلی خدا دریافتند که چه علت باشد و چه معلول باعث تقسیم جامعه به نابرابری و طبقات و خداسالاری گردید چون بدنهای در قید معیشت امکان دریافت روح برتر را ندارند. اشتباه تمدنهای دیگر این بود که امر قدسانی را در هوش خودآگاه خویش جستجو کردند که عقل خودآگاه برای تحقق امر قدسانی باید بر امر ناخودآگاه تاریک حکمرانی کند که فیلسوف شاه افلاطون و ادیپوس اسطوره تا سوژه آن کونیگسبرگی، سعی در سلطه امر عقلانی مذکر خودآگاه بر امر ناخودآگاه تاریک زنانه دارند. امر قدسانی از طبیعت تا عقل جدا از روحانیات دین محمل‌های دیگری یافته‌است از وجدان اخلاقی کانت تا طبیعت بدنی اسپینوزا که تضاد اراده و میل را نفی می‌کند اما امر قدسانی نه در کوس انا الحق من و نه در طبیعت بدون من تجلی می‌یابد، امر قدسانی تنها در ارتباط کمی و برابر من ها که همان بدنهاست تجلی می‌یابد.

بنابراین، امر قدسانی در کورد در بدنها و روابط افقی و عهد میان آنها جسمانیت یافته‌است لاجرم مکان بدنها یعنی دنیا همان پردیس است که لازمه پردیس گشتن آن، نفی سلطه و نابرابری و خداسالاری است که همان رابطه برابری بدنهای طبیعی و توافق بدنها یعنی قرارداد است. موانع پردیس یا همان همسانی امر قدسانی و امر دنیوی، یکی سلطه سیاسی است و دیگری سلطه قوانین متافیزیکی و فرابشری. ناگزیر تحقق امرقدسانی، برابری ارزشی و وجودی همه‌ی کثرتهای فردی و دینی است که تنها راه وجود همه‌ی آنها، توافق به شرط برابری است. سلطه‌ی یک عقیده و یک نهاد، نفی امرقدسانی است. همه ادیان متافیزیکی و قدسانی می‌توانند در پردیس کوردستان حضور یابند اما سعی در تحمیل یکی به دیگری، نفی همسانی امرقدسانی و امردنیوی یا همان پردیس است پس لازمه‌ی پردیس، قرارداد و توافق همه‌ی کثرتهاست که تنها قانون و شرع، همان توافق است نه فراتر از آن. امر قدسانی در مهرزمین میانه، که شرق و غرب از آن گسستند و به آن بی مهری کردند، دین نیست که نافی دیگر ادیان باشد و یا روح که امیال بدنی را نفی کند. بازگشت به خوددا همان تحقق پردیس با شراکت در دنیا است اما موانع تحقق آن در مهرزمین کوردستان چیست؟

همانطور که اشاره کردیم مهرزمین و صورت سیمرغ قدسانی مهر آن که، امروز به کوههای قاف کوردستان به شکل سمبلیک محدود گشته‌است، میانه و مکان برخورد تمدنهای شرق و غرب بوده است. خداسالاری غرب از بابل و آشور تا اسلام از حمورابی تا صدام و داعش و غرب ترکستان، با امر قدسانی هندی از کوروش منجی ملت مظلوم یهود تا خامنه ای منجی ملت مظلوم فلسطین، نه تنها میانه و قلب دنیا را جولانگاه سم اسپان خویش کرده‌اند بلکه صورتهای قدسانی خویش را نیز بر صورت مهری تحمیل و در عین حال تاثیر پذیرفته‌اند«جمعی به تو مشغولند و تو غایب زمیانه». غرب مدرن نیز خداسالاری بی نقاب کاپیتالیستی خویش را در اتحاد با شرق و غرب قدیم، در سایکس پیکو پیاده کرد و کوردستان به چهاربخش در میان شرق و غرب و شمال و جنوب تقسیم گشت. امر قدسانی/خوددا، قادر مطلق نیست که با راز ونیایش قربانی، تمنای یاری وی را داشته باشیم. این یار همان یارستان است. سهروردی، اصالت کثرت و ماهیت آن را روشن و شهرزوری هستی خارجی و عینی آن را به امری ذهنی تقلیل داد، به این معنی که خودا فاقد هستی بیرونی از ماست که شکل فلسفی شهرزوری در کعبه دل یارسان سبملیک بیان شده است. لاجرم قربانی و عهد یارستان نه برای تحقق وعده یار بلکه خود یار است. هستی امر قدسانی که همان نیستی آن و فقدان قدرت مطلق معنی می‌دهد، درک تراژیک امر قدسانی است که پردیس هر آن امکانیت جهنم گشتن را دارد و پردیس قدیم در پیوند با امر مقدس نامقدس دیگری، در جهنم سقوط کرده‌است. این سلطه خارجی و تداوم آن که، صورت امر قدسانی دیگری را نیز دارد، به دلیل فراموشی و دوری از خوددا/توافق است که نفاق و شرک داخلی با کفرخداسالاری خارجی در پیوندی دوگانه مانع از بازگشت به خوودای منزه از شرک می شوند. دلایل درونی عدم برگزاری هه لپه رکه، گم شدن در شرک و ظلمت بت‌پرستی قبیله و حزب و گمراهی ناشی از فراموشی خوددا است که بازگشت به خوددا و رهای از بت‌پرستی و ظلمت امکان تحقق پردیس را فراهم می‌کند. سلسله‌مراتب قبیله گرایی/حزبی و کیش شخصیت عرفانی/رهبری، اسارت در ظلمت و بت‌پرستی و فراموشی خوودای توافق برابری است. این سلسله‌مراتب قبیله‌ایی حتی گاها در صورت‌سمبلیک بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی نیز رسوخ کرده‌است. سلطه خارجی نیز نه تنها در قدرت نظامی و دولتی بلکه در صورتهای دینی درونی گشته‌است اینکه یاری از یارستان به جای مهرزمین کوردستان، با افتخار ندای دیگری‌بودن سر می‌دهد همان هستنده‌ی «مم» روشنفکر شده‌است که در نیستی زوال و به هستی زین پشت می‌کند و یا مسلمان کوردی، شریک سفره شدن با ایزدی و یارسان را حرام می داند، اوج ظلمت و فراموشی خوددا در مهرزمین است اما مهر فاقد حلال وحرام، در تجلی خویش در

هه‌لپه‌رکی سیاست، امکان مشارکت هرکسی با هر قوم و مذهبی را می‌دهد چون بدنهای یکسانی دارند که صورت کل هه‌لپه‌رکی نه نفی فردانیت روحی و مذهبی آنان بلکه فراکنش آن می‌گردد.

در هه‌لپه‌رکی، بدنها مشارکت دارند نه روح، روح هه‌لپه‌رکی همان اجماع بدنهاست و بدنها یکسان هستند. عدالت خوددا نسبت به خدا به خاطر تجلی در بدن است چرا که بدن عادلانه تقسیم گشته‌است. مذهب و اعتقاد مربوط به روح است؛ از این رو هرکسی با هر اعتقاد و مذهبی و موقعیتی می تواند در آن مشارکت کند. بنابراین «کرول» شدن سلطه بیرونی و کرمول گشتنِ نبود توافق داخلی یا ظلم خارجی و ظلمت داخلی، مانع اصلی دونادون گشتن خوددا و برگزاری جشن ذکر هبوط می‌گردد. مهر/قرارداد در درک غلط از خوددا وارونه گشته‌است که به جای توافق و رهایی داخلی، باعث درونی گشتن سلطه خارجی در توافق با دیگری و دشمنی با خودی گشته‌است. ظلمت درونی، تثبیت ظلم بیرونی را باعث شده است.

مهرپردیس، از سیاست گسسته است و به امری سمبلیک تقلیل یافته‌است و قادر به دیدن خوددا و انتزاع آن نیستیم اگرچه آن را می زییم. خوددایی که هبوط وی همگرایی خودآگاه و ناخودآگاه بود، در گسست سوژه خودآگاه دینی و روشنفکری قلم به دستان کورد، از ناخودآگاه و حافظه سمبلیک کورد، امکان دونادونی دوباره را نمی‌یابد. سوژه خودآگاه کورد یا حامل صورت دیگری اسلامی و ایرانی است و یا با قلم فرسایی در صاحت امر قدسانی فلسفه غربی، صورت نظری خوددا را بدون حامل بدنی هه‌لپه‌رکی در می‌یابد. شکاف فرهنگ(مهرپردیس) از سیاست(مهرقرارداد) در شکاف سنت و مدرنیته و شار و شاخ بازتولید گشته‌است. قلم به دست کورد از سویی،درگیر مهرپردیس در ادبیات کوردی، بدون روی دیگر مهرقراردادِ سیاست که، خود نیز به ادبیات و فولکلوریک سنتی محدود می‌شود هرچقدر نیز مدرن و از اصطلاحات مدرن بهره بگیرد. از سوی دیگر، درگیر مهرقرارداد(دموکراسی و لیبرالیسم) در صورت نظری غرب است؛ بدون اینکه درکی از مهرپردیس هه‌لپه‌رکی سنت خویش که حامل آن صورت نظری است، داشته باشد که برزخ سنت و مدرنیته نه تنها با هیچ پلی قابل عبور نیست بلکه صورت نظری نیز یافته‌است یعنی برزخ هنوز درک نشده است. از سوی دیگر، سی مرغ مهرپردیس در گسست از سیمرغ مهرقرارداد در شهر لانه کرده‌است و جزئیات و نفسانیت مرغ فردی اصل اساس زندگی شده‌است که همان نبود سیمرغ است. از سوی دیگر، سیمرغ قرارداد، اگر چه به شکل وارونه در آشیانه کوه قافِ زاگرس، حامل کلیاتِ است اما پردیس زندگانی مرغها را فراموش کرده‌است که مفهوم پیشمرگ اسطوره ای و زیست‌زدایی شده در تقابل با زیست‌گرایی فاقد اسطوره شهر قرار گرفته است که اگر به شهر برگردد، نه سی مرغ، سیمرغ می‌شود و نه سیمرغ، سی مرغ. بلکه سیمرغ پیشمرگه آزادی بخش، به دشمن آزادی مرغها تبدیل خواهد شد که فقدان زیست خویش را با محرومیت دیگران از آن جبران کند. مفهوم پیشمرگ که حامل مفاهیم کلی است، در صورت نفی‌کنندگی، قابل ستایش است اما تفاوت زیادی بین پیشمرگ امروی و پیشمرگ خرمیان به وجود آمده است که ناشی از پذیرفتن صورت خدا و فراموشی صورت خوددا است. پیشمرگ امروزی در عین اشتغال به جهاد اصغر، درگیر جهاد اکبر نیز است و بدنی آهنی و زیست زدا شده که تهی از غرایز و امیال است را به مفهوم پیشمرگ قالب کرده‌اند که ظلمت فراموشی عهدالست خودداست. خرمیان در حین جنگ و نفی قیم سیاسی عربی/ایرانی به نفی قیم متافیزیکی شرعی حلال و حرام نیز می پرداختند و با رضایت به لذتهای بدنی خویش نیز می رسیدند اما پیشمرگ امروز تهی از پردیس گشته‌است که باید با لذات بدنی و پردیس آشتی کند و به جای جهاد اکبر با اصغر و صغری رابطه داشه باشد. به عبارتی مشارکت و آزادی از آغاز باید باشد. روژآوا در آغاز مشارکت وجود دارد اما آزادی که همان بدنی است حذف شده است. همچنین گذار از پیشمرگ حماسی به عرفانی را نیز در میان نخبگان شهری شاهد هستیم که ادعای سوژه استعلای تهی از شهوت و قدرت و پول را دارند که همان جهاد اکبر پیشمرگه حماسی است که با خوددای کورد بیگانه است. سوژه استعلایی باید با امیال بدنی آشتی کند چه در شهر و چه در کوه اما امیال باید از آغاز برابر برآورده گردد. سیاست نباید در مقابل میل قرار گیرد که میل در برابر آن سوژه سیاسی و عصیان کند. بی تفاوتی سوژه‌های شهری به مبارزات کوهی حزبی، ناشی از گسست سیاست از میل و عصیان میل شهری نسبت به سیاست کوهی است. آشتی شهر و کوه، با آشتی کلی با جزئی، پردیس با قرارداد و میل با سیاست محقق می‌گردد.

زیرساخت عشیرتی احزاب مدرن - که اوج ظلمت و فراموشی خودداست چون در گسست از فرهنگ مهری است- و ذهنیت عرفانی آنان، در ستیز داخلی و همدلی با دیگری، مسئله‌ایی است که به جای نقد یعنی ارتباط آن با زایش ناسیونالیسم از امارتها و تکایا در پیوند با گسست فرهنگ از سیاست در دوره بعد از جنبشهای آناتولی، با فحش و طرد بررسی می‌گردد. سیاستی که از فرهنگ گسسته است بدنی

عریان است که در ساحت سیاست و هویت سیاسی بدنبال لباسی برای پوشیدن بدن برهنه خویش با جامه اسلامیست و ناسیونالیسم و ایران فرهنگی، دونادونی ایرانی و اســلامی می‌یابد و به جای هه‌لپه‌رکی جم خانه، نمازجماعت و به جای آبادانی خرابات با تعمیر خانه خدایان بر روی ویرانه خرابات، محروم از خانه کوردستان، سیمرغ عظیم الجثه‌ی بی آشیانه به گنجشکی تبدیل می‌شود که از ظلم دیگران در ظملت خودی، شکایت به همان خدایی می برد که مشروعیت بخش آن ظلم است. مرگ سیمرغ، باعث نفاق مرغهای پراکنده گشته‌است که این نزاعها در شکل نمادین رسانه به اندیشه تعبیر گشته‌است که همان نمادین شدن سنگ پراکنی عشایر به همدیگر است. خوددا فراموش گشته‌است و ظلمت ناشی از فراموشی خوددا باعث مرگ کورد گشته‌است. مرگ کورد که جسد آن را بردوش می کشیم اما آگاهی از مرگ این جسم تمثیلی عزیز نداریم، پروسه ای طولانی و تاریخی دارد که در این پروسه تاریخی روح از جسد پرواز کرد و جسم نازنین کورد طعمه کرکس ها گشته‌است برای درک مرگ کورد و مفهوم جسم و بدن‌کامل باید سیری دوباره در تحول آن داشته باشیم که ریشه‌های بحران امروزی را بشناسیم و فقرتاریخ را با نفرین آن پاسخ ندهیم.

از هه‌لپه‌رکی تا طباع‌تام بسوی بدن‌کامل: از ماد تا ایوبیان تا شکاف روژآوای تروریست و ایزدی شیطان پرست

دو شخصیت سهروردی و صلاح‌الدین ایوبی، اهمیت ویژه‌ایی در منحنی تحول از عصر میانه‌ی اسلامی به عصر معاصر دارند؛ یکی از نظر سیاسی و دیگری از نظر فرهنگی که ما همچنان در چهارچوبی زیست می‌کنیم که آنان پایه‌های آن را بنیاد گذاشتند. این دو شخصیت کورد که یکی در اوج قله‌های سیاسی و افتخارات نظامی و دیگری در اوج اندیشه‌های فلسفی، پل عبوری هستند که ما همچنان بی مقصد در روی پل ساخته شده ایی در جریان هستیم که آنان مسیرش را تعیین کردند. در عین حال اوج دست یافته، نقطه زوال نیز می باشند که تعادل میانه جبال مهری به نفع شرق از بین می رود. این دو شخصیت اگرچه حاوی مفاهیم و سمبلهای مهری در سیاست و فرهنگ هستند، اما رنگ و لعابی شرقی/معنوی به آن پوشاندند. شناسایی این دو شخصیت از سویی، شناسایی تجلی فرهنگی و سیاسی مهریسم است و از سوی دیگر، گسست از آن.

سهره‌وه‌ردی، مفهوم «طباع تام» یا جسم تمثیلی را بکار می برد که محققان آن را با مفاهیم عرفانی روح و انسان کامل تفسیر می‌کنند در حالی که سهره‌وه‌ردی خود در زمانی می زیست که بکار بردن مفاهیم روحانی و عرفانی، کاری بس معقولتر و مشروعتر بود اما چرا با مفاهیم مادی و بدنی جسد و جسم، فلسفه‌ی اشراقی خویش را بیان می‌کند و مهمتر از آن در برابر عالم معقول و عالم محسوس، عالم تمثیل ارباب انواع را تدوین کرد. داستان رستم و اسفندیار وی نیز متفاوت از چیزی است که در شاهنامه و روایت دینی ایرانی وجود دارد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که سهره‌وه‌ردی که خود نیز کورد و از سرزمین جبال بود. طبق منابع شفاهی و مکتوب دیگری، فلسفه‌ی اشراق را بنیاد گذاشته است. مفهوم «طباع تام» یا جسم تمثیلی به نظر می‌رسد که اشاره‌ایی خودآگاه یا ناخودآگاه از همان «هه‌لپه‌رکی» عهدالست و عالم مثال او تمثیلی از «صورت سمبلیک» بدن‌کامل مهرابه‌هاست چرا که در «عقل سرخ» چشمه حیات در مغرب ظلمت در اندرون کوه قاف مکان دارد و سفیر سیمرغ وی می تواند نمادی از همان ملک طاوس باشد که نقش اداره جهان را برعهده دارد.

اما با وجود احیای صورتهای سمبلیک و ابدانیت، تفسیر و سازه‌های معنایی آن، نه مهری/پردیسی بلکه عرفانی/روحانی است که اشاره‌کردم در قرون سوم و چهارم بعد ازخرمدینان، مهر/هه‌لپه‌رکی، صورت تصوف را بر تن خود کرد که ماده آن همان میاق و نفی محرمات دینی و سیاسی بود اما روح آن عرفان. نتیجه منطقی و تکامل آن به سهر وه ردی می‌رسد که که نه چون فتوت در عمل اخلاقی و نه چون خرمیان در عمل سیاسی بلکه در عالم نظر و با زبان تصویر سعی در احیا و بیان آن داشت. البته نباید از نظر دور داشت خود این زبان تمثیل، همانند طباع‌تام وی، ندای از وصال با زبان تصویر مهرابه در تقابل با زبان ابزار وحی و دیالکتیک است. یعنی با وجود تداوم مهریسم در حافظه سمبلیک و ناخودآگاه ذهنی، تفسیری معنوی و اشراقی از آن می‌گردد که نه تنها به خاطر سوژه فردی عرفانی شیخ اشراق است بلکه این تطور و تلفیق در عالم واقعیت شکل گرفته‌بود که در ذهن شیخ بازتاب یافته‌است. از سویی، مهر از زرتشت و عرفان هندی و اسلام و یونان تاثیراتی را با وجود حفظ گوهر آن گرفته‌بود و از سوی دیگر، تاثیراتی را داده بود. تفسیر معنوی سمبلیهای مادی مهری اگرچه در یک پروسه تاریخی برای خود کورد اتفاق افتاد و هنوز التفاتی به آن نگشته‌است، مانند تفسیر زرتشتی گاوکشیهای امروز، دیگران آن را در یک آن انجام دادند. ادیان با فرافکنی «عهد الست» «مهرابه» های تاریک به آسمان، که روح، قبل از ماده در پیشگاه خدا، قبل از «هبوط» به زمین، حضور داشته‌است که خدا با این روح پیمانی بسته است که آیه ۱۷۲ سوره اعراف نمونه آن است و این دیدگاه ادیان که با حاکمیتهای سیاسی و مذهبی هژمون یافته بود، فضای ذهنی و سوژه خودآگاه کورد را نیز به تسخیر خویش در آورده است که با وجود ماندن سمبلها و اعمال، تفسیری معنوی و دینی از آن ارائه می دهند.

ملا صدرا موطن میثاق را همان «مثال» افلاطون می داند. وی نیز همانطور که اشاره‌کردم صورتهای سمبلیک غار واقعی را تمثیل (ابژه خیال) خواند و در تقابل با آن در عین حال مصادره و تغییر معنا، آن را به «عالم مثل» خویش فرافکنی کرد. اما برخلاف مُثلِ هه‌لپه‌رکی که تحرک و هیجان و جسم و احساس است و صورت کلی برآیند تمامی حرکتهای جزئی و احساسی غریزه است، «عالم مثل» بدون حرکت و فارغ

از ماده است. سهره‌وه‌ردی به شکل وارونه‌ایی متوجه این تحول حال با آگاهی یا ناآگاهی شده بود. وی حکمت اشراق خویش را سنتزی از حکمت نوریه ایی می‌داند که شامل حکمای یونان چون افلاطون، ایران چون زرتشت و عرفای اسلامی و قرآن و بابل می‌داند چیزی که راقم این سطور صعود به فردوس و مورخان تاریخ و نقاشان متافیزیک و گسست از «عهد الست» واقعی نشان کرده‌ام. به عبارتی، تمدنهای یونانی و بابلی و ایرانی و اسلامی که در نفی و در عین حال مصادره آن شکل گرفتند، در نظریه سهره‌وه‌ردی، نمادی از حکمت اشراق وی با ماده طباع‌تام می‌شود که این سنتز که شیخ اشراق به صورت‌بندی آن پرداخته است، تلفیقی و صورتی بوده است که در ورای ذهن شیخ، در عالم واقعیت تاریخی و فرهنگی اتفاق افتاده بود. مانند مثالی که از تصوف عیاران و قلندریه زدم. سهروردی از علوم و روح زمانه راضی به نظر نمی‌رسد که اقدام به تاسیس فلسفه‌ی اشراق می‌کند و برای پی ریزی آن به گذشته دورتری می رود اما اشخاصی که وی به عنوان بانیان فلسفه تمثیلی خویش نام می برد، برعکس نظر وی در گسست از طباع‌تام وی که قصد احیای آن را دارد، بودند. طبیعی است که وی امکانات تاریخی لازم را برای رفتن به ماقبل آنان نداشت چون در تاریخ‌نویسی آن زمان مفقود بود و تمدنهای پارسی و عربی، تمدن مهری طباع‌تام قبل از خود را یا به شر توصیف کرده بودن یا تصویری زرتشتی /سامی از آن برساخته بودند مانند میترای زرتشتی که نماد خورشید و فرمانبرداری می‌گردد. این مسئله را بعدا شمس الدین شهرزوری حل کرد که اسامی ذکر شده را زوال حکمت بر می شمرد. اما ظاهرا این تحول که دلایل سیاسی و از بیرون «کرول» شده بود در شیخ ما جنبه درونیت یافته و صورت نظری می‌یابد.

غرش کورانه«هه‌لپه‌رکی» و پوسته طواف و نمازجماعت که دوشادوش باعث پارادوکسهای تاریخ و در عین حال محرک آن گشتند، گاهی در هم تنیده و از یکدیگر تاثیر پذیرفته اند که این سیر تکاملی خدا و خودآگاه شدن این تاریخ در ذهن شیخ اشراق بدون خودآگاهی شیخ اشراق بر این مسئله بود که تمثیلهایی مانند «طباع تام» که، وی از آن نام می برد به دوره ایی به قبل از حکمای شرقیه وی باز می‌گردد که تناقض فلسفه خویش را دیالکتیکی بفهمد. بنابراین نمی توانست درکی از « بدن آزاد بود» را در ماورا یا ماقبل ظهور روح درک کند که «عالم مثل» وی در قالب مُثلِ متافیزیکی پردازش شده‌است که روح فارغ از ماده ی طباع‌تام گشته‌است. سفر وی از شرق ماوراالنهر و هبوط در چاه قیروان مغرب ظلمت، که، همان غار است اگرچه سمبلها و نشانه‌هایش را از هفت‌خوان مهری غار گرفته است اما سیر آن متاثر از هفت‌خوان وارونه گشته عرفانی است. به عبارت دیگر برخلاف هگل که کُل پروسه اتفاق افتاده‌ی عقلانی و واقعی را قورت داد و سپس بالا آورد، شیخ مغربی شرقی گشته ما، به جای اندیشیدن به آن و تحقق کل در سوژه خویش(اتحاد عاقل و معقول)، بیان فلسفی اناالحق حلاج در هضم خویش در همان پروسه کلی متافیزیکی شد. خود شیخ بخشی از پروسه ایی بود که در گسست-مصادره عالم‌مثل از صورت‌سمبلیک غار اتفاق افتاده بود بنابراین با وجود حافظ سمبلیک و ناخودآگاه مهری وی، قادر به ملتفت شدن به نقطه صفر رخداد و «دونادون» کردن دوباره «هه‌لپه‌رکی» نشد بلکه چون مم بیشتر باعث صعود آن شد.

به عبارت دیگر، سهره‌وه‌ردی، مانند هگل به طور خودآگاه سعی در نشان دادن زبان آلمانی به فلسفه را نداشت بلکه ناخودآگاه امکان آشنایی زبان تصویر و سمبلیک با فلسفه را فراهم آورد که آن، به آلمانی و دنیوی گشتنِ فلسفه انجامید و این به عرفانی کردن آن انجامید. آشتی ماده مهریسم با تصوف، قبل از سهره‌وه‌ردی با جنید و فتوتیان، انجام گرفته‌بود که روح تصوف را چون جامه بر تن ماده میثاق مهری «دونادون» کرده بودند اما این آشتی و تلفیق برونبود بود همانند عقل سرخ خودِ شیخ که سرخی، در میان سفیدی پایین و سیاهی بالا، واضح چون مرز بین روغن و آب که با وجود تلفیق از هم مجزا بود؛ به نوعی شبیه استراتژی بود. اما با شیخ اشراق مغربی ما، این تلفیق، جنبه درونبود یافت و ماده «طباع تام» صورتِ بی صورتِ روح را بر تن کرد که آن ماده جز با این صورت قابل تفسیر نمی باشد. رخداد نظری که با شیخ ما اتفاق افتاد، تاثیرات آن بعد از وی درصورتهای متعدد دیگر «دونادون» گشت و عمل سمبلیک کورد در نظر کلام یارسان و...بیانی معنوی و کلامی به خود گرفت که همچنان التفاتی به این تلفیق درونبود نشده‌است تا از چهارچوب آن خارج شویم همچنان که امروز ماده‌ی کورد با صورت ایرانی و ایسم‌های جهانی تفسیر می‌گردد. «هه‌لپه‌رکی» که در خرمیان به شکل صریح سیاسی وفرهنگی در نفی هردو قیم سیاسی(خلافت عربی و سلطنت ایرانی طاهر و افشین) و قیم فرهنگی(شکستن تمامی محرمات و تابوهای دینی و اسلامی) که جنبه ایجابی آن همان مهر(قرارداد/پردیس است) با امتناع سیاست در فتوت و قلندریه به تلفیق برون بود ماده و روح رسید که نمادی از روان ناشاد و ناآگاهی داشت که چون قادر به کیش و مات شاه نبودند، در شیخ ما جنبه درونبود و تلفیق را در حاکمیت حقیقت به نفع روح تثبیت کرد.

برای مثال از سـمبلها و حیوانات تمثیلی مهرابه چون کژدم و مار اسـتفاده می برد اما در معنایی متفاوت. همچنین رابطه عقل فعال با عالم محسوس رابطه قهر است که وارونه کردن رابط محبت و گذشت مهر با پیروان یا یار و یارسان است.

شیخ بخشی از پروسه ایی بود که در صحنه شطرنج بدون شاه، تقدیری جز استمناء با شاه نداشت و طباع تامی که نه موضوع زیستن و عمل بلکه موضـوع تخیل بود، در فقدان بدن جز تفسـیری عاری از زیسـت بدن؛ یعنی تخیل /روح بر نمی داشـت. فقدان بدنِ طباع تام، تقدیری جز صعود به فردوس ندارد و بدن قادر به صعود نیست لاجرم سوژه‌ی فقدان میل، تولد می‌شود که حسرت نداشتن میل به نفی آن منجر می‌گردد. به عبارت دیگر، در فقدان هستی‌عینی طباع تام، جنبه ناب و سوژینگی به آن دست می‌یابد که از عینیت /بدنیت مستقل و متافیزیکی میگردد. شهرزوری نیز با با وجود تعلیق هستی شناسی هستی امکان گذار از متافیزیک خدا را نداشت چرا که خوددا از گوتی بی خرد تا خرمی کافر و زندیق، در پراکسیس و سمبل تجلی یافته بود نه در نظر و، امکانات نظری لازم برای گسست از مطلق /روح فراهم نبود. این تنها با رخداد مرگ خدای شرق در نظریه غربت غرب، امکان ظهور دوباره خوددا در مفهوم بدن‌کامل راقم این سطور با حامل هه‌لپه‌رکی و بازگشت شاه /سرچوپی به صحنه شطرنج رندانه آن، یعنی تفسیر سیاسی از آن با توجه به تاریخ سیاسی و درک تحول از سیاست به اخلاق و تصـوف، امکان تعلق آن به فلسـفه و تحول از تمثیل و عمل به نظر را به دسـت می آورد چون سـهروردی فاقد امکانات تاریخی لازم برای یک مرحله به قبل از حکمای شرقیه برگشتن بود.

در قرون بعد از سـهره‌وه‌ردی ما با نمون های دیگری از آن بر می‌خوریم مانند فتوت نامه آن دیگر سـهروردی کورد یعنی عمر سـهره‌وه‌ردی که ابراهیم و محمد و... ابولفتیان هسـتند و «عهد السـت» در عالم روح با خدای متافیزیکی رخ داده اسـت. نمونه بهتر آن یارسـان و سـلطان صحاک است که اگرچه تمامی مولفه‌های سمبلیک مهری چون غار و گاوکشی و تقدیس شیطان و قرارداد و دونادون در آن هست اما در گذار به کلام، تفسیری معنوی و کلیت صورت سیمرغ در صورت فردی سلطان صحاک تجلی می‌یابد که برابری افقی «هه‌لپه‌رکی» به رابط عمودی مرید و مرشد تبدیل شد که تا به امروز گریبانگیر عواقب آن هستیم. امتزاج ماده سمبلیک با فلسفه نظر در شیخ ما بدون التفات به نقطه صفر زایش نظر /کلام در تقابل با «صـورت سـمبلیک»، در درون همان تقابل‌های دوگانه کلام، بدون التفات به غیریت مقدم بر کلام، نه به انتزاع نظری صـورت‌سـمبلیک هه‌لپه‌رکی بلکه به امتناع نظری آن انجامید که امروز نیز ماده سـمبلیک از دالاهو تا لالش و درسـیم توسـط خود کوردهای اشراقی با صورت روحی و متافیزیکی زرتشتی و اسلامی تفسیر می‌شود. شیخ ما که خانه به دوش و بریده از تمامی تعلقات دنیوی و بی زن بود، نداشتن مال دنیا را به نفی آن در فلسفه خویش انتزاع کرد. فقدان شاه در صحنه شطرنج را با تفسیر سیاسی از رویای خویش - وی در گفتگوی خویش با سیف الدین آمدی، دیگر متفکر کورد، رویای خویش از نوشیدن آب دریا را دال بر پادشاه عالم شدن تفسیر کرد- چون مسیح که پادشاهیش در ملکوت است، به شاه عالم هستی درملکوت تفسیر کرد که به تضاد با پادشاه عملی عالم یعنی صلاح‌الدین ایوبی منجر و توسط ملک شاه پسر چون مسیح به صلیب آویخته شد. عمل در خدمت اسلام و فقیهان مسلمانی که حکم اعدام همدانی و حلاج را صـادر کرده بودند، حکم اعدام شـیخ ما را نیز مقدر کردند. سـیف الدین آمدی نیز خونش حلال اعلام شـد که مجبور به ترک آنجا گردید. سیف الدین آمدی سعی در تفسیر علمی از رویای وی داشت اما شیخ ما قانع نشد و رویای خویش را پادشاهی عالم تعبیر می‌کرد.

همانطور که بیان کردیم: از مشرق النوار، دو نور حکومتهای مطلق استبدادی و فرهنگ مشروعیت بخش این حکومتها یعنی شاهنامه‌ها با صورت عرفان هندی که زبان فارسی حامل آن بود، منور گشتند. درمقابل خاندانهای پارسی /عربی و گاها ترکی /عربی شرق و غرب، در ماد میانه، جنبشهای خرمیان بابک و مازیار و خوارج، از شهرزور تا کوردهای دیلمی و آذربایجان توسط ایرانیهای شرقی و با مشروعیت خلفای غربی سرکوب گشتند. «دونادون» گشتن مهر در دنیای قبل از اسلام از دو شاخه متضاد درعین حال همسان مانی و مزدک بود که این تضاد در سنتزی ناهمخوان در دنیای اسلام «دونادون»ی تازه یافت. نمونه این سنتز برونبود، فتوتیان است که ماده آن مهریسم با مرکزیت میثاق «عهد السـت» و «هه‌لپه‌رکی» که، روبنا و ظاهر آن تصـوف بود و عرفان شـرقی هندی و غربی بغداد نیز صـورت خویش را از حسـن بصـری تا ابراهیم ادهم یافته بود. چیزی که در اینجا در ادامه بحث شیخ اشراق مهم است تلاش در ارائه سنتزی نظری و فلسفی از این پارادوکس بود که به فلسفه‌ی اشراق با «عقل سرخ» و «طباع تام»» همراه بود به این معنی که قلندریه و فتوتیان صورت نظری خویش را در فلسفه‌ی اشراق یافت که ماده آن «طباع تام» که همان بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی است. عالم مثالی که مابین عالم معقولات و حسیات و عقل سرخ که نه سیاه است و نه سفید که اشاره به دوگانگی خیر و شر در مهر دارد و مهمتر اینکه چشمه حیات در مغرب ظلمت است و تشابهات سفیر سیمرغ با ملک

طاوس ایزدی، همگی نشانه‌ها و سمبلهای آیین مهری است اما صورت نظری آن شرقی و معنوی است که سنتزی از مانیسم است و مزدکیسم با رنگ و بوی اسلام و هندوئیسم که، امروزه همچنان در چهارچوبی می اندیشیم و عمل می‌کنیم که با شیخ اشراق صورت‌بندی یافت که نمونه آن تصوف در کوردستان و شکل واضحتر آن حلقه ذکر دراویش که همان هه‌لپه‌رکی /طباع‌تام است اما روبنایی معنوی و اسلامی دارد. نباید فراموش کنیم که به قول هوسرل عینیت غیرملوس را تنها از طریق انتزاع سمبلها و نشانه‌های آن می توانیم بشناسیم و بیندیشیم که شیخ نیز در فقدان عینیت، سبملها و مولفه‌های آن را انتزاع و احیا کرد. چیزی که شیخ سعی در احیای آن داشت اما به دلیل فقدان امکانات مفهومی و تاریخی و تسلط شریعت، نشانه‌ها را در چهارچوبی غیرمهری صورت‌بندی کرد را می توان امروز با توجه به امکانات تاریخی و مفهومی دوباره در یک کل به هم پیوسته در قالب بدن‌کامل صورت‌بندی کرد که متاسفانه در فقدان فیلسوف در میان کورد و غربت در نظام دانش غربی، تفاسیر اسلامی و ایرانی از امثال شیخ مهری ما صورت گرفته است.

مرگ واقعی شیخ کورد ما به دست امیر کورد ، مرگ نمادین هرکوشش نظری برای به کلام درآوردن ماده سمبلیک «هه‌لپه‌رکی» و امتناع تناقض نظریه و عمل در دوران حاکمیت خداسالاریها بود. ماده سمبلیک هه‌لپه‌رکی که تفسیری شرقی و اسلامی می‌یابد و لازمه آن گذار از چاه ظلمت مغرب است، شکل سیاسی آن را در صلاح‌الدین کورد ناجی بیت المقدس اسلامی می یابیم که در اینجا به مبحث دوم از صلاح‌الدین ایوبی در جنگ با مغرب ظلمت صلیبی تا اوجالان غربی /روژآوایی در جنگ با مشرق نورانی داعشی در سایه حمایت نظری آشنای غربی می‌رسیم و به این پرسش پاسخ دهیم که آیا تجربه روژآوای تروریست، بازتولید گوتیهای بی خرد و مادهای اهریمن و اژدها است یا ایوبیان مسلمان و چرایی شکاف تروریست و تجزیه‌طلب از شیطان پرست.

حکومت ایوبیان با قهرمانی فاتح بیت المقدس، سلطان شیرکوه، باعث تحول در دو گفتمان اسلامی نسبت به کورد و غرب نسبت به مسلمانان گشت. ادبیات اسلامی که قبل از صلاح‌الدین کوردها را با القابی منفی و شر چون جن و زندیق و قرمطی توصیف می کردند بعد از ایوبیان چرخشی در توصیف آنان از کورد بوجود آمد و کورد - به طور موقت- قهرمان جهان اسلام در نجات بیت المقدس از دست صلیبیون کافر گشت. این دوره همچنان تحولی از کورد چون عشیره و روستایی به کورد شهری در این ادبیات مشاهده می‌کنیم. تحول دومی که حکومت ایوبیان باعث دگرگونی آن شد، تغییر در توصیف اسلام توسط مسیحیان از دین جنگ و جهاد و غنیمت به دین دوستی و مروت و عدالت و عهد بود که با حکمرانی صلاح‌الدین و برخورد وی با مسیحیان شکل گرفت غافل از آنکه عدالت و عهد سلطان نه به خاطر مسلمان بودن وی بلکه مهری بودن وی بود چرا که از فتیان بود.

حاکمیت ایوبیان، کنفدراسیونی از مجموعه قبایل و اقوام و مذاهب بود و اگرچه سختگیریهای نسبت به شیعیان فاطمی در مصر داشت که واکنشی به سختگیریهای قبلی آنان به اهل سنت در آن دیار بود، مدارا و تکثر قومی و مذهبی رعایت و مسیحیان و یهودیان آزادی کامل امور دینی خود را داشتند. همچنین در سپاه وی، کورد و ترک و عرب و فارس و مملوک مشارکت داشتند و صلیبیون در کشتار و غارت، دست کمی از داعش امروز نداشتند. ایوبی و فرزندانش که از فتیان بودند، آیین فتوت را در بلاد شام و مصرپراکنده کردند و عدالت و وفای به عهد وی نه برگرفته از اسلام که دین جنگ و جهاد است بلکه از آیین مهری وی اما چون شیخ، آغشته با روح اسلام.

«روژاوا» یا کوردستان غرب، نیز تحولی در گفتمان غرب نسبت به کورد و خاورمیانه بوجود آورد که البته این تحول با باشور یا کوردستان جنوبی زمزمه آن ساز شده بود اما این «روژاوا» بود که چون شمعی در تاریکی باعث ایجاد این تحول در نظر و عمل گشت. گفتمان کوردستان وحشی کارل می و کوردهای یاغی و شورشی که هیچ زبان و کلام دیگری برای بیان و توصیف آنان نبود، با «روژاوا» به کوردستان دموکراتیک و آزادی بخش زن تبدیل شد که در میان گفتمانهای تاریک رادیکال ملی و اسلامی چون شمعی در تاریکی ندای آزادی و دموکراسی و سکولاریسم را در خاورمیانه پژواک می‌دهد. همچنین گفتمانی که بر این باور بود، در خاورمیانه دموکراسی ناممکن و سنت و اسلام مانع از آزادی زن است را به چالش و امیدی به اصلاح از درون ایجاد گشت اگرچه این گفتمان به شکل ناقصتر در باشور شکل گرفته‌بود چون تنها جایی بود که با انتخابات آزاد به حاکمیت اسلام گرایان نینجامید و ازادی مذهب و زن حداقل در نظر و قانون پذیرفته شده‌است اما چون «روژاوا» مسحور کننده و مدهوش نبود. قبل از مقایسه لازم به ذکر است که همانند تحول گفتمان غرب صلیبی، آنان قادر به درک کورد مهریسم نیستند که آزادی زن روژآوا و عهد و عدالت سلطان را تحولی در اسلام تفسیر می کنند. اکنون سئوالی که مطرح است چه ارتباطی

می‌توان میان حاکمیت دموکراتیک «روژاوا» با ایوبیان پیدا کرد؟ امروزه بسـیاری از امکانیت تفکر جدید سـیاسـی و خلق انسـان نوین در در «روژاوا» ندا سـر می دهند که به نظر می‌رسـد با مقایسـه‌ایی که انجام گرفت، افراطهایی صـورت گرفته اسـت که البته با توجه به این رخداد واقعی و بازتاب آن نباید از سوی دیگر بام افتاد و آن را بکلی در تداوم سنت فرض کرد.

در«روژاوا» که به دلیل مشارکت افرادی از سایر اقوام آن را نهادی جدید و خلق انسانی نوین می دانند، چیز تازه ایی اتفاق نیفتاده است چرا که این مشارکت سایر اقوام در سپاه ایوبیان و حتی حاکمیت بدرخانیان مشاده شده‌است کما اینکه بسیاری از کوردها نیز در سپاه دیگریها از هخامنشـیان گرفته تا عثمانی و آتاتورک مشـارکت داشـته‌اند. اما مشـارکت زنان و مردان جوان غربی با رهایی رفاه غرب و شـرکت در جنگ به بهای زندگی، حادثه ی تازه ایی است که در قدیم سابقه نداشته‌است اما همزمان باید در نظر داشت این افراد در سپاه داعش ضد آزادی نیز وجود دارند. روژاوا، قهرمان مبارزه با سـنت گرایی ایدوئولوژیک داعش اسـت و سـتایش بسـیاری را برانگیخته اسـت نباید فراموش کرد که صـلیبیون مانند داعش امروزی ویرانگر تمدن خطاب می شـدند و صـلاح‌الدین نیز سـتایش بسـیاری از اعراب و فارس و ترک و حتی خود دشـمنانش را به دسـت آورد. «روژاوا» نه برای کورد بلکه برای آزادی و انسـانیت یعنی ارزشـهای عام بشـریت می جنگد. نباید فراموش کرد که ایوبیان نیز نه برای کورد بلکه برای ارزشهای اسلامی که در آن زمان ارزشهای عام بودند، می جنگیدند و حتی ارزشهای انسانی چون امنیت و شـکوفایی اقتصـادی و مهمتر وفای به عهد به همراه داشـت. منتقدان ایوبیان به صلاح‌الدین ایراد می گیرند که نه برای کورد بلکه برای عرب جنگیده است در حالی که همین دوستان، فدائیان «روژاوا» و اوجالان هستند که در این مورد نیز به جای تفاوت ما شباهت می بینیم. ایوبیان به جای نجات سـرزمینهای کوردسـتان در زیر سـلطه حاکمیتهای سـلجوقی وعرب و...به نجات بیت المقدس عربی از زیر سـلطه غربیان پرداخت و به جای اتحاد با کوردهای دیگر با ترکان متحد شـد. آیا این مسـئله امروز نیز مشـاهده نمی‌شـود؟ در عمل پ.ک.ک (البته سـایر احزاب نیز) دست دوستی و فدرال و کنفدرال به دست اقوام و ملتهای دیگر دراز می‌کنند اما حاضر به پذیرفتن کوردهای دیگر مانند پارتی که درگفتمان پ.ک.ک دسـت کمی از داعش ندارد، نیسـتند. البته عکس آن نیز صـادق اسـت. در تئوری نیز اوجالان که ندای برادری خلقها را می‌دهد، همچنان سایر احزاب کوردی را با مفاهیمی سرشار از خیانت و عشیره و...توصیف می‌کند. به شیرکوه ایراد می گیرند که چرا در پی ایجاد امپراتوری کوردی نبود ه اسـت؟ نظریه کنفدرالیسـم دموکراتیک منهای دولت اوجالان نیز، نه طرحی نو برای آینده و خلق انسـان نوین، بلکه مقدس کردن و تئوریک کردن همان نظم موجود است چرا که کنفدرالیسـم وی در عین حالی که نابودی درخت مدرنیته کاپیتالیسـتی را در سـر در دارد به میوه آن یعنی سـایکس/پیکو تعرض نمی‌کند و در چهارچوب همان مرزها و دولتها خواهان خود تحقق بخشـی اسـت که همان نفی کورد و پذیرش دولت دیگری اسـت چرا که مرزها و دولتهای حاکم را می پذیرد بنابراین کنفدرالیسـم دموکراتیک منهای دولت، همان بازتولید و انتزاع گشـتن بی دولتی کورد و تداوم سلطه‌ی دولتی دیگریها در یک کلام چون ایوبی در پی دولت/امپراتوری کوردی نیست که در دوران معاصر در اندیشه‌های سعید نورسی و کواکبی در قالب اتحاد اسلامی و کومله در قالب اتحاد خلقها و کارگران شاهد نمونه‌های زیادی از آن هستیم. مدرنیته یک کلمه است: نقد اکنون به این معنی که سنت‌های بازمانده در اکنون باید مورد تیغ نقد قرار بگیرد.

نفی یک طرفه‌ی دولت و عدم پاسخ تئوریک برای حاکمیت دولتهای دیگری، همان خواست یک طرفه مذاکره و دوستی است که در وین به شهید روژهه‌لات و در باشور به استعفای سروک منجر گشت. بنابراین، می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که «روژاوا» نه تنها بدیع نیست بلکه درونی شـدن و یا بازتولید نئوعثمانیزم اسـت«این عمل پ.ک.ک نه تنها تجزیه‌طلبی نیسـت بلکه شـاید حرکتی اسـت برای بزرگ ترین وحدت با ترکیه و ترک ها حرکتی به سوی مقتدرشدن و بار دیگر رهبر شدن در خاورمیانه قفقاز و بالکان است».

ظاهرا در گفتمان پ.ک.ک بیشـتر میدیا یا مادها و نقش کاوه آهنگر در جنگ با ضـحاک نمایان اسـت که مجسـمه کاوه نیز در عفرین برافراشـته گشـت. شـاید «روژاوا»، داعش را همان ضحاک و کنفدرالیسم خویش را احیای کنفدرالیسـم مادها با روح زرتشـتی می داند. نباید فراموش کرد که ایوبیان نیز شبیه کنفدرالیسم و متشکل از اقوام و مذاهب مختلف بود و داعش بیشتر شبیه صلیبیون است نه ضحاک چرا که داعش مانند صـلیبیون، دشـمنی برای کل تمدن جهانی و منطقه به شـمار می آیند که در کوبانی و باشـور نیز قدرتهای جهان به کوردها کمک کردند در واقع کورد بخشـی از مبارزه جهانی شـد نه خلق انسـان نوین. برخلاف جانفدایان آپو که از امکان تفکر سـیاسـی تازه و خلق انسـان نوین ندا سر می دهند، اوجالان خود چنان ساده نیست و به درستی بازتولید سنت قدیم را در آن می بیند که می نویسد: مدرنیته دموکراتیک که در تقابل با مدرنیته کاپیتالیسـتی تعریفش می‌کند تنها اتوپیایی معطوف به آینده نیسـت، پایه ها و ریشـه‌هایش بیشـتر متکی بر سـنت

فرهنگی هزاران ساله است. اما این سنت نه چنان که خود ادعا دارند، سنتی میدیایی که البته شکل کنفدراسیون به طور قطع سنتی مادی و زاگرسی که همان مهری است، می باشد، بیشتر سنتی مادی گذار کرده از فیلتر ارزشهای عام اسلامی ایوبیان است که ارزشهای عام اسلامی غیرت برانگیز، امروز ارزشهای عام حقوق بشر هستند . این نشان می‌دهد که کورد به جای یونیورسال کردن کوردیت خویش همچنان به فدای آن درپای ارزشهای یونیورسال که می تواند ارزشهای دیگری باشد، منجر می‌شود. به عبارت دیگر، هنوز تاریخ خاورمیانه ایی که در عصر حاکمیت خداسالاری قومی و مذهبی می سوزد، به دورانی نرسیده است و سلطه دیگری این امکان را فراهم نکرده‌است که انسان خوب و کورد خوب همسان گردند. در شرایط اکنون، کورد خوب از نظر دیگری، کورد بد از دیدگاه کوردی است. کورد خوب از نظر دیگری که انسان خوب نیز هست می تواند در گوشه تکایا به عبادت بپردازد. ما به کورد خوب نیاز داریم نه به انسان خوب. اکنون در کوردستان؛ انسان خوب، انسان حزبی خوب داریم اما کورد خوب نداریم. انسان خوب مانند کورد با معرفت و مدنی و ایرانی اصیل و... ، همان دیگری خوب است و حزبی خوب پارتی و پ.ک.ک همان قبیله خوب است. این دو خوب یکی فراکوردی و دیگری فروکوردی، در تقابل با کورد خوب هستند. تاریخ از نظر ذهنی پایان یافته‌است نه در منطق عمل بنابراین، انسان خوب کورد می تواند کورد بد باشد که همان قربانی پیشمرگ برای مسیانیسم و وعده یا تشویق دیگری است. کورد خوب لزوما انسان خوب یا کورد مورد تایید شده دیگریهای حاکم و متحدانش نیست. انسان خوب و کورد خوب، تنها با یک قراردادِاجتماعی امکان همسان گشتن دوباره را دارند که طبیعتا عامل و ماده قرارداد باید کوردها باشند و در حجاب جهل نسبت به جایگاه شخصی و حزبی.

کنفدراسیون مادها با میثاق قبایل کورد بر علیه دیگری عرب و آشور و پارس شکل گرفت اگرچه امکانا در سپاه آنان مزدوران پارس و ...نیز بوده باشد اما کنفدرالیسم برای داخل که با قراردادِاجتماعی بود و در مقابل خارج در صورت لزوم جنگ دفعی مانند آشور و یا در صورت امکان، قراردادصلح، مانند قراردادی که با لیدی و بابل می‌بستند. اما این قرارداد، مابین دو دولت/امپراتوری مستقل بود نه قبیله و امپراتوری، مانند اردلان و قاجاریه که بیشتر انقیاد است تا برابری. پدر بزرگ چنگیزخان مغول، کوروش خان فارس، هیچ درکی از قرارداد و صلح نداشت و کهن الگوی حمله بعدی مغولان در نابودی هرچی معاهده و ماد گشت که نوادگان مدرن وی یعنی ایران و ترکیه، چه درکی می توانند از کنفدرالیسم و بی دولتی داشته باشند؟ همچنین اهمیت عهد و پیمان نیز در صلاح‌الدین نسبت به حتی دشمنانش، مشهود است که نه تربیت اسلامی وی بلکه همان میثاق مهری است. حتی کوچرا به اهمیت قول و پیمان در حاکمیت بدرخانان اشاره کرده‌است و در سپاه بدخان نیز افراد آشوری و اعراب مشارکت داشتند. بنابراین، همانطور که تصوف امروزی ذکر دراویش و تحلیلهای قلم به دستان که صورت ایرانی و اسلامی و.. دارد، از فیلتر سهروردی گذشته است، منطق روژآوا و آپو نیز اگرچه مادی/مهری است (اوجالان به اشتباه آن را زرتشتی تفسیر می‌کند) از فیلتر ایوبیان گذشته است.

در مادها، پادمفهوم اهریمن و اژی دهاک در یک زمان و به یک مجموعه فرهنگی و سیاسی توسط یک گروه سیاسی و فرهنگی اطلاق شد همانطور که گوتیان بی خرد و تخمه تیامات نیز چنین بود. اما امروزه گروهی چون داعش به گروهی خاص چون ایزدیان به اسم شیطان پرستی تجاوز و آنها را ژینوساید می‌کنند و گروه دیگری چون دولت ترکیه روژآوا را تروریست می خوانند. انشقاق این دو مفهوم ناشی از انشقاق فرهنگ و سیاست در کورد است که اوجالان اگرچه ناخودآگاه درکی از سابقه سنت در آن دیده است اما نه سنت مختص به آن را یافته‌است و نه التفاتی به امکانها و امتناعهای سنت یافته‌است. به عبارت دیگر، شکاف مفهوم شیطان‌پرست و تروریست، نشان از شکاف فرهنگ و سیاستی است که به جای التفات به این شکاف، با ایدوئولوژیهای پساتاسیس غربی امکانیت ملتفت شدن به آن را به امتناع تبدیل کرده‌است. اهریمن و ضحاک خواندن ما با هم بود یعین ماد و مهر یک مجموعه فرهنگی را تشکیل می دادند که توسط دیگر مجموعه فرهنگی پارس /زرتشت مورد حمله قرار گرفت این عدم درک را به درستی در کاوه و زرتشتی خواندن خویش و دشمن خواندن ضحاک مشاهده می‌کنیم که از سویی،ناشی از عدم درک شکاف فرهنگ و سیاست است و از سوی دیگر، باعث بازتولید آن در تداوم سلطه فرهنگ دیگری می‌شود. روژآوای دموکراتیک اما تروریست و کافر لقب داده شده توسط ترکیه و داعش، همان دیااکو و آستیاگ لقب گرفته به ضحاک ایرانیان زرتشتی است و کاوه قهرمان، قهرمانان کورد سپاه داعش و ترکیه و ایران(جاش پیشمرگه) هستند. همکاری پ. ک. ک با ایران متاسفانه تنها جنبه استراتژی و سیاسی ندارد، جنبه فرهنگی و آسیمیله شدن نیز به خود گرفته است.

البته این مسـئله، ارزش گفتمانی «روژاوا» را کم ارزش نمی‌کند که در تقابل با دو گفتمان عمده مذهبی و ناسـیونالیسـتی، ندایی از گفتمان آزادی و دموکراسی و سکولاریسم است. دو گفتمان عمده ذکر شده بر هم منطبق هستند یعنی گفتمان مذهبی ابزار هژمونیک ناسیونالیسم قومی که سـنتز آن را در دولتهای تک قومیتی که به دلیل انحصـار امکانات به طبقه برتر نیز تبدیل شـده‌اند، مشـاهده می‌کنیم. گفتمان ایران فرهنگی و هلال شیعیسم که ایرانیت نیز خود یک دین است که ابزار هژمونیک سلطه‌ی دولت تک -قومیتی پارس است، گفتمان نئوعثمانیزم برای ناسـیونالیسـم ترک و دولت تک قومیتی ترکیه و گفتمان خلافت وناسـیونالیسـم عربی که ابزار دولتهای عربی شـام و بغداد اسـت. هر سـه گفتمان در پی احیای امپراتوریهای قدیم در لباس دولت مدرن هسـتند چرا که در مخیله سـیاسـی این سـه قوم، عظمتی به جز امپراتوری و نظامیگری و فتح متصـور نیسـت. از یک سـو، گفتمان کوردی در هر چهارپارچه با مفاهیمی چون سـکولاریسـم، سـوسـیالیسـم و کنفدرالیسـم بازتولید همان تکثر و برابری مهریسـم اما ناقص اسـت و در طرف مقابل وحدت اسـلامیسـم و ناسـیونالیسـم قرار دارد. تضـاد سـه گفتمان ذکر شـده در سـه قوم غالب منطقه با گفتمان دموکراتیک ناسـیونالیسـم کوردی که نه تهاجمی بلکه دفعی ومبتنی بر توافق داخلی اسـت، بازتولید اسـطوره اولیه تضـاد تمدنهای سـامی بین النهرینی و پارسـی هخامنشـی با گوتی و ماد اسـت. همچنان در آغاز تاریخ کورد به عامل اهریمن و جن و شیطان و گوتیان بی خرد ملقب گشت، امروز نیز به تجزیه‌طلب و تروریست و حزب‌الشیطان و شیطان‌پرست و عامل امپریالیسم ملقب می‌شود که تنها تفاوت این است که امروزه با وجود امکانات مدرن، کورد خود قادر به خلق گفتمان خویش است اما در قدیم به اینکه اهریمن و شـر و شـیطان به کورد القاب داده شـده اسـت، التفاتی نشـده‌اسـت به همین دلیل برای نوشـتن تاریخ کورد باید تاریخ دیگری این اقوام را بررسی کرد.

همچنین، بسیاری از سیاستهای داخلی «روژاوا» نشان از ازدواج پایان تاریخ و عمل کوردی می‌باشد. برای مثال مشارکت و برابری از آغاز که آن را موکول به پایان جنگ نمی‌کند که پژواکی از نظریه رانسیر و سمبل هه‌لپه‌رکی را در آن می بینیم. اهمیت دیگر اوجالان این است که، قبل از وی معمولا این شـیوخ سـنتی بودند که قیامهای راکد و سـاختاری امارتها و قبایل را به جنبشـی توده‌ایی تبدیل می کردند و توده‌ایی بودن جنبشـهای کوردی نیز موقتی بود. در روژهه‌لات اوایل انقلاب نیز اگرچه بدون شـیوخ جنبه توده‌ایی یافت اما درخشـش آن چون شـمع موقتی و با طوفان استبداد شرقی به خاموشی گرایید اما اوجالان به عنوان شخصیتی مدرن و حزبی مدرن، حزب و جنبش را که نهادینه شده است، به جنبش توده‌ایی نیز تبدیل کرده‌است که برخلاف قیامهای توده‌ایی قبلی، مانند خود نهاد و ساختار، ماندگار است در حالی که قبلا این تنها مذهب و رهبران مذهبی بودند که قادر به انجام این کار بودند اما او پیامبری کلاسـیک با اندیشـه‌ها و اسـتراتژیهای مدرن اسـت. همچنین اهمیت دیگر وی، اجرای ناقص هه‌لپه‌رکه در تشکیلات حزبی است اگر به مراسم هه‌لپه‌رکی دقت شـود، گاها دایره‌هایی تو در توی همدیگر در درون و بیرون همدیگر بدون برخورد با هم شکل می گیرند. سیاست حزبی پ.ک.ک که احزاب متفاوتی تو در تو در بیرون و درون همدیگر به نوعی عینیت سـازی سـمبل هه‌لپه‌رکی اسـت ناگزیر باید پ.ک.ک و روژآوا را گامهایی در جهت آشـتی ذهنیت و عینیت با وجود تمامی نقصهای آن در نظر بگیریم. مسئله مفقوده، کلیت(دولت-جغرافیای کل) است که سیاستهای مثبت فمنیستی و برابری و دموکراسی «روژاوا» بدون میانجی کورد اسـت که با تمامی تحولات و رخدادهای نو، تحول مورد نظر که وحدت در کثرت«هه‌لپه‌رکی» اسـت در آن نقشـی ندارد و اگر دارد محدود به بخشـی از کورد است حتی در عالم نظر. گامهای اوجالان در جهت پُرکردن برزخ فرهنگ و سیاست را باید در آیینه روژهه‌لات نگریسـت که در فقدان آن به مسـئله‌ایی حقوقی و اخلاقی تقلیل یافته‌اسـت. اگرچه نباید بازمانده های اسـتالینیسـتی و کیش شـخصـیت را که مانع تکثر واقعی فکری می‌گردد را نادیده بگیریم. گفتمان کنفدرالیسـم که از بالا به پایین و با کیش شـخصـیت اوجالان سـازماندهی می‌شـود. در واقع کاری که لنین با مارکس کرد که از آن به عنوان بازگشـت سـیاسـت به مارکسـیسـم تعبیر شـده اسـت، اوجالان با بوکچین انجام داد که امیدوارم به غیر از لنین، گرامشـی نیز ظهور کند که هژمونی فرهنگی ایدوئولوژی غربی و ایران فرهنگی را نیز به چالش بکشد و بازگشت به سیاست کامل گردد.

اما همانطور که گفتیم از نظر تضـاد ارزشـی که با داعش دارد ندایی از تضـاد پایان تاریخ با تاریخ، «هه‌لپه‌رکی» با نمازجماعت، مشـروعیت توافقی برابری با سلسله‌مراتب و آسمانی در یک کلام هبوط خوددا و پایان صعود بشر در آن هویداست البته نه به طور کامل چرا که محدودیت روابط جنسیتی و جهاد اکبر و مسئله خیانت جنسی همچنان داعشی است به این معنی که زن عملا و در حوزه سیاست آزاد گشته‌است اما نه در حوزه اجتماع و خانواده که مرا به یاد آزادی سـیاسـی دموکراسـی می اندازد که مارکس بر علیه آن شـورید. تضـاد شـهروند آزاد و کارگر

اجتماعی، در «روژاوا»، تضاد آزادی سیاسی زن و بردگی وی در خانواده و روابط سنتی دینی و قبیله‌ایی است که شاید نمی توان به صورت همزمانی همه آن را حل کرد. اما در هر صورت «روژاوا» از نظر ارزشی لبیک کورد به پایان تاریخ است که همان آغاز کورد اما منهای کورد است چون وفای به عهد ایوبی و طباع‌تام سهروردی .

دو ایده‌ایی که راقم این سطور در کتاب قبلی برای هویت سیاسی کورد در دوران مادها استنباط کرده‌ام، یعنی توافق داخلی و دفع حمله خارجی را می توان درناسیونالیسم امروزی کورد نیز مشاهده کرد. برای مثال در باشور بر اساس توافق داخی احزاب شکل گرفت و حمله تنها جنبه دفاع در برابر داعش و یا بغداد را دارد با وجود اینکه درنبود نظم مرکزی امکان تهاجم و تصرف بیشتری وجود داشت اما تنها به محدوده کوردستان محدود می شد. در «روژاوا» نیز بر اساس توافق داخلی و دفع حمله خارجی است. حتی آثار آن را نیز در جمهوری کوردستان در روژهه‌لات می توانیم ردیابی کنیم. اما آیا ایرانیها ایده‌های پردازش شده خود در باره کوروش را می توانند امروز بازشناسی کنند؟ بله با تفسیر واقعی نه تفسیر ایدوئولوگ حقوق بشری آنان چرا که نجات ملت مظلوم یهود توسط کوروش به نجات ملت مظلوم فلسطین و سوریه توسط جمهوری ایرانی /پارسی-اسلام ختم شده‌است و فره ایزدی به ولایت فقیه و اهریمن و ضحاک مغز خور به کورد سر و حزب الشیطان.

اصـول حکمرانی کوردی در سـیاسـت کوردی وجود دارد اما نه در قالب کورد چون کل بلکه هرکدام از کثرتها خود را نماینده کل در نظر می‌گیرند. در تداوم تضاد تئوری و عمل، گاها هه‌لپه‌رکی عملی صورت می‌گیرد اما چون فاقد صورت نظری است مانند هه‌لپه‌رکی هنری باقی می ماند و به هه‌لپه‌رکی عینی تبلور نمی‌یابد. در هه‌لپه‌رکی هنری اصل خروشان احساسات است که با پایان حلقه، احساسات نیز پایان می‌یابد و هرکســی به دنبال کار خویش می رود. هه‌لپه‌رکی هنر در فقدان صـورت آن، هه‌لپه‌رکی کومله در نفی ملت با ارتجاعی خواندن آن و خلق دنیای تازه برابری و برادری به هه‌لپه‌رکی خلق انســان نوین پ.ک. در ارتجاعی خواندن دولت بازتولید می‌شــود . تاریخ معاصــر کورد سرشار از این هه‌لپه‌رکی هاست که همان چرخش تکراری شورش /تسلیم است. یعنی ماده‌ی هه‌لپه‌رکی به شکل رسوب یافته و ناخودآگاه در کورد باقی مانده‌است که سعی در تجلی خوددا دارد اما چون به حوزه روشنایی خودآگاه گذار نکرده‌است، به هه‌لپه‌رکی عینی-سیاسی یعنی هگمتانه-دولت ارتقا نمی‌یابد که اگر از بعد «کرول»ی آن بگذریم، ناشی از عدم تحول صورت‌سمبلیک به صورت‌معقول و مفاهیم سیاسی است که از سویی، به دلیل زوال ادبیات و تصوف روی داد و از سوی دیگر، گسست روشنفکری مم مدرن در گسست از سنت زین. در واقع این جنبشها، اجرای هه‌لپه‌رکی هنری در سیاست بدون تحول هنر به سیاست است که به زیبایی برجسته بودن بعد هنری روژآوا را در قالب زن مشاهده می‌کنیم. آخرین جنبشهای کلاسیک مهری چون نقشبندیه و بابیه و جنبش گذار از سنت به مدرن چون شیخ عبیدالله نهری، نشان دهنده ورود عملی به دنیای مدرنیته و سیاست بدون تحول صورت‌سمبلیک به صورت‌معقول است. جنبش روژآوا نیز با تمامی تفاوتهای آن با جنبشهای کلاسیک، چون جنبش شیخ عبیدالله کاملا از کلاسیک نگسسته است و مانند هه‌لپه‌رکیهای دیگر چون نمونه عفرین امکانیت تداوم در درون را ندارد. چرا که اگرچه تاریخ از نظر نظری به پایان یافته‌است اما به معنی پایان ساست انتظامی و «خداسـالارانه» نیسـت؛ با قدرت گرفتن دوباره اسد و احیای روابط دیپلماتیک وی بویژه با ترکیه مانند تمامی «هه‌لپه‌رکی» های دیگر عمر آن به سر خواهدآمد.

به عبارت دیگر، کوردیت، محدود به بخشـی از کوردسـتان اسـت که بسـیار شـکننده که پارتی و یکیتی بر ضـد یکدیگر با دیگریها توافقاتی کرده‌اند و احزاب روژهه‌لات به جای توافق با دیگر بخشـهای کورد در پی توافق با اپوزسیون فارس و دیگر اقوام غیر کورد هسـتند. «روژاوا» نیز در دشمنی با احزاب باشور و برعکس پارتی با یکیتی. یعنی میترا /قرارداد و کنفدراسیون قبایل مادی وارونه درک گشته‌است به جای توافق با خودی و دشـمنی با دیگری به توافق با دیگری و دشـمنی با خودی تبدیل گشـته‌اسـت. اگر بگویم منطق دولتهای امروزی که مشـروعیت بین المللی دارند متفاوت از دنیای قدیم اســت که این ایراد درســت می نمایاند، در جواب باید گفت توافق با دیگری و انتظار مدینه‌ی فاضــله در فردای بعد از انقلابها و تغییر حکومتها نیز در هفتاد و صد سال گذشته ثابت شد که نه رئالیسم بلکه ایدئالیسم تر از توافق خودیهاست. دوما حداقل در نظر باید آن را پردازش کرد اگرچه در عمل امکان آن نیسـت اما متاسـفانه در نظر نیز دیگری کورد هنوز در داخل اسـت و به بیرون فرافکنده نشده است. کورد اکنون، دوران مادها قبل از توافق است که زیر سلطه‌ی آشور بود یا فارس و عرب قبل از کوروش و محمد است که هنوز نه توافق داخلی صـورت گرفته و نه دیگری به بیرون رفته‌اسـت با این تفاوت که وحدت عربی و فارسـی با حذف کثرتها اسـت اما وحدت کوردی مانند نمونه مادی آن چیزی فراتر از کثرتهای قومی و قبیله‌ایی نیسـت که شـکل سـمبلیک آن همان «هه‌لپه‌رکی» اسـت. در حالی که هرکدام از احزاب وحدت کوردی را در زیر سایه‌ی رهبری بلامنازع خویش می خواهند که گسـست از وحدت کوردی /مهری است که وحدت

همان توافق است و هیچ هویتی فراتر از اجماع کثرتها ندارد چون خودداى کورد که همان «بدن‌کامل» و اجماع بدنها/احزاب است که متاسفانه درکی از آن هنوز در تصور چه برسد به عمل و استراتژی، ایجاد نگشته‌است ناگزیر ما هنوز درگیر ظلمت بت‌پرستی و از خوددا دور گشته‌ایم. به همین دلیل قربانیهای کورد نه در جهت کورد بلکه در جهت دیگری بغداد و تهران و آنکارا است. زمانی که کورد چون کل وجود ندارد، هزینه ها نه برای کورد، برای دیگری است.

کوردایه‌تی، معیار رفتار سیاسی کورد نبوده است و عصبیت حزبی بر منطق کلی کورد می چربد به همین دلیل پنج سال قبل آخرین مطلبی که نوشتم «کورد مرده است»بود که اعضای بدن کورد از هم متلاشی گشته‌اند و تنها خودداست که می تواند روح در بدن بدمد و آن را زنده کند تا مرغهای پراکنده سیمرغ گردند. راقم این سطور تنها اعلام کننده چیزی بودم که قبلا اتفاق افتاده بود. محدود گشتن کورد به یک حزب و یک شخصیت، همان عدم درک دگردیسی مهر از سیاست به اخلاق و از پیر اجماع هه‌لپه‌رکی به پیر مرشد از پیر داوود تا پیر مسعود و اوجالان است که التفاتی به آن نشده است. در یک کلام تحولی که در عهد فتویان از سیاست به اخلاق اتفاق افتاد و با سهروردی ماده با روح تفسیر گشت، هنوز حاکم و سیاست روژآوا نیز سیاست اخلاقی شده ی بعد از خرمیان توسط فتویان است که چون آناتولی با وجود عمل سیاسی، بازگشتی به سیاست ایجاد نشده‌است که تحت عنوان متافیزیک سیاست کوردی قبلا بیان کرده‌ام.

بنابراین، دو شخصیت کورد دوره‌ی میانه‌ی اسلامی یعنی شیخ شهاب الدین سهروه‌ردی و صلاح‌الدین‌ایوبی و دو نظام فکری و سیاسی شیخ اشراق و سیاست منجی شرق ایوبی، هرکدام منحنی تحولی شدند، که اگرچه این تحول قبل از آنان آغاز گشته بود و بعد از آنان نیز تکرار شد، اما به دلیل اینکه نقطه‌ی اوج خویش را در این دو به خود گرفت، که تاکنون درگیر آن و قادر به شکستن چهارچوبهای آن نشده‌ایم. یک تحول در عالم نظر است که شیخ اشراق منادی آن بود که هه‌لپه‌رکی را تحت عنوان طباع‌تام احیا اما با تفسیری اشراقی و معنوی و، دیگر تحولی در عالم سیاست که سلطان صلاح‌الدین، تثبیت کننده آن یعنی احیا کنفدرالیسم توافقی مادها اما بدون هویت سیاسی مهری و بدون مرزهای کوردستان با هویت اسلامی و مرزهای اسلامی. صلاح‌الدین اگر چه بسیاری از مولفه‌های کنفدرال و تکثر سیاسی و ارزشهای عهد و پیمان در آن است و حتی عمال کورد اهمیت ویژه‌ایی در سیستم وی دارند، اما در قالب ارزشهای دینی و بدون میانجی کورد که در آن زمان قابل فهم و غیر از آن در تصور نمی گنجد، اما امروز که امکانات مفهومی و خودآگاهی قومی تکوین یافته‌است، بازتولید آن قابل درک نیست. این در مورد شیخ اشراق نیز به همین سان است که اگرچه در زمان وی امکانات مفهومی رهایی سمبلهای مادی/مهری از تفسیرهای معنوی ناممکن بود اما امروز که امکانیت آن فراهم گشته‌است متاسفانه هنوز در چهارچوبی می اندیشیم که آن دو بزرگوار برای ما تعین کردند. برای مثال کواکبی در کتاب طبایع الستبداد نیز به مهر قرارداد و نفی قیم سیاسی دست یافته‌است اما برخلاف دوران شیخ اشراق در این دوران قابل توجیه نیست که آن را در خدمت اسلام وعرب در آورد. مفاهیم طباع‌تام شیخ و درک فلسفی وی از عقل سرخ که احیای هه‌لپه‌رکی و مهر میانه خیر و شر است در شکل اسلام میانه صلاح‌الدین تجلی عملی یافته‌است. صلاح‌الدین نیز با احیای مفاهیم عهد و پیمان و مروت و دوستی ملل، آن را در سیاست پیاده و جهاد و کشتار مطلق اسلام را به قرارداد و صلح تعدیل کرد اما فقدان جغرافیا آنها را در خدمت دیگری در آورد. هه‌لپه‌رکی جمعی فرهنگی با واسطه طباع‌تام اشراقی، به پیرهای شخصی سلطان و آپو و سروک تبدیل و هه‌لپه‌رکی سیاسی با واسطه شیرکوه اسلامی به نجات بشریت متمدن. احیای مفاهیم طباع‌تام و عقل سرخ و قرارداد توسط شیخ و شیر، اما در جهت شرق نورانی و سیاسی و فراموشی میانه بودن در مقابل هردوی شرق و غرب، نشان از روح از خودبیگانه و از طبیعت کوردستان بیگانه شده‌ایی را دارد که هنوز کامل خویش را نیافته‌است و از حالت انتزاعی به انضمامی نرسیده‌است.

تکامل صورت‌معقول شیطان در غرب ومرگ خدای نامعقول

(مرگ خدا و بازگشت به خوددا)

«هه‌لپه‌رکی» که در چهارچوب تمدنهای خاورمیانه «دونادونی» سیاسی و پراکسیستی می‌یافت و از بدنهایی به بدنهای دیگر ظهور و زوال می‌کرد که هر ظهور آن مانند «هه‌لپه‌رکی» خرابات موقتی بود و با نمازجماعت مساجد سرکوب و جایگزین می شد، اگرچه کوششهای برای صورت نظری دادن به آن صورت گرفت، در عالم حاکمیت متافیزیک، امکانیتی برای دریافت صورت‌معقول نداشت. اما با زوال متافیزیک در فلسفه غرب، امکانات مفهومی لازم برای صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول و صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی فراهم آمده است. سَرِ فلسفه سیاسی غرب که با نامعقول خواندن «هه‌لپه‌رکی غار» در افلاطون، صورت عقل نامعقول خود را یافت و باعث زایش متافیزیک و روح گشت، در سیر تکاملی خویش، به انجام خویش که همان معقول شدن هه‌لپه‌رکی در لویاتان و فاوست و نامعقول شدن عالم مُثُل، با سرخی شرم بر گونه افلاطون، منتهی شد که امکانیت مفهوم سازی شورشیان نامعقول را فراهم آورده است چرا که فاوست، بازگشت ضحاک است. خدا در شرق که با اسطوره و دین، صورت نمادین یافت، فاقد تکامل که با وجود گسستهای سیاسی آن که به دلیل دونادونهای هه‌لپه‌رکی بود، همیشه بازتولید گشته‌است اما در غرب به اوج تکامل و سپس مسیر زوال خویش با مرگ خدا و نیهیلیسم را پیمود و به پایان رسید که مرگ آن خدا، امکان تولد دوباره‌ی خوددا را فراهم آورد.

باید اشاره شود که در زمان تمدن یونان ترکیه‌ایی بوجود نداشت و به نوعی تمدن یونان و ماد همسایه بودند. «هه‌لپه‌رکی» که در یونان به دیونیزوس و غار جهالت مشهور گشت در زمان ظهور آن در یونان به قول کاسیرر، کل تمدن منطقی یونان را تهدید می‌کرد. با وجود پلورالیسم بودن و چندخدایی بودن تمدن یونان، امکان هضم و قبول دیونیزوس رندی، در تفکر منطقی یونان نبود به همین دلیل، یونانیها نیز چون سایر تمدنهای خاورمیانه از سویی،می‌بایست بعد شیطانی آن را نفرین و طرد و از سوی دیگر، دیونیزسی یونانی مطابق با منطق یونانی را صورت‌بندی و بر می‌ساختند. هه‌لپه‌رکی /دیونیزوس در سیاست، در قالب نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان و اینکه فضیلت سیاسی قابلیت آموزش همگانی دارد وارد تمدن یونان گشت که عصیان سقراط و افلاطون را در پی داشت. فلاسفه‌ی یونانی، با صورت‌بندی سیاست مطابق با معرفت و حقیقت، امکانیت امر سیاسی و مشارکت همگانی در سیاست را ممتنع و مشروعیت‌زمینی قرارداد را به مشروعیت متافیزیکی قانون ازلی نوموس و فیلسوف-شاه تبدیل کردند. هه‌لپه‌رکی /پردیس در قالب تراژدیها و رقصهای زنان و کیش اورفئوسی وارد تمدن یونان شد که باعث عصیان عالم مُثل افلاطون و نفی غرایز و امیال دنیوی در تقابل با هه‌لپه‌رکی غار مهری شد.

نظریه‌ی تمثیل غار افلاطون، بهترین نمونه‌ی طرد و دیگری کردن دیونیزس بود که در تقابل با آن «عالم مثل» و صورت‌معقول برافراشته شد و لازمه‌ی این صورت‌معقول روح، طرد و تحقیر بدن و منطق برابری آن، تحت عنوان جهالت و برساختن عدالت طبقاتی /افلاطونی بود. قبل از افلاطون، این سیر شروع گشته بود برای مثال هراکلیتوس روح را با آتش و بدن را با آب که انعکاسی از تقابل آتش معنوی زرتشت در مقابل بدن‌گرایی مهرابه‌ی آبی بود. این سیر از طریق انکساگوراس و فیثاغورث در افلاطون صورت‌بندی کامل خود را دریافت. درونی کردن دیونیزوس با اورفئوس آغازید که مستی بدنی و «هه‌لپه‌رکی» را به کیشی معنوی و روحی تبدیل کرد که زنان دیونیزوسی که لخت و با تاتوهایی از اژدها به طور وحشیانه ایی می‌رقصیدند، با دندانهای خویش بدن وی را دریدند چرا که سعی در تغییر آن به آیینی معنوی داشت. آیین عرفانی گشته به فیثاغورث و اخلاق معنوی وی رسید که افلاطون بسیار از وی متاثر بود. از نظر راسل، دیونیزوس با وجود عرفانی شدن، همچنان تاثیرات خود را حتی در مدینه‌ی فاضله افلاطون که زنان ارزشی برابر با مردان و تراژدیهای یونانی گذاشت. در واقع تراژدیهای یونانی نه کامل دیونیزوسی، بلکه ناشی از آمیزش با آپولون بود. باید توجه داشت که مادها که مهد تمدن دیونیزوس یا «هه‌لپه‌رکی» بودند، در اساطیر یونانی به مدوسای گیسو مار که در دنیای هادس زندگی می‌کند و بدنی چون اژدها دارد؛ ملقب گشتند و پارس به پرسیوس که در مقابل زن بودن مدوسا، مرد است و زئوس یاور اوست. یعنی در شرق در قالب دین زرتشت از سویی، مهر به شیطان و اهریمن ملقب گشت و از سوی

دیگر، میترایی زرتشتی شده خورشیدی برساخته شد. در یونان نیز این ضدیت و در عین حال اهلی‌کردن وی، نه با دین بلکه با فلسفه صورت گرفت و این تضاد صورت‌معقول و «صورت سمبلیک»، معنویت و بدنیت یا اسب چموش و خموش، در فلسفه فیثاغورت جنبه‌ی اخلاقی و دینی در تضاد با دنیوی و مادیت و با افلاطون، جنبه سیاست مدینه‌ی فاضله در تضاد با جهالت دموکراسی به خود گرفت که این دوئالیسم، بنیاد سیر و تکامل تمدن غرب و کوشش برای حل آن تضاد را تشکیل داد. دیالکتیک مفهومی هگل که میل بنیاد خودآگاهی است، پاسخی برای امتناع تناقض منطق ارسطو و امتناع تضاد میل و اراده کانت، بود که با آزادی بدنی فوکو، با واسطه لیبیدوی فروید سَر به انجام رسید. پایان نظری تضاد ارباب و برده، بازگشت به ابدانیت و بازگشت خدا به ذهن انسان، نماد آن است. اما تضاد، در نوع دیگری احیا گشت؛ از سویی، من امپراتوری اشتیرنر و نئوآنارشیسم فوکو و از سوی دیگر، نظریه‌ی قرارداداجتماعی هابز و روسو به نوع دیگری پارادوکس تضاد مهر پردیس با مهر قرارداد بود که هه‌لپه‌رکی در دیسکو بدون اجماع بدنها و اجماع در پارلمان بدون امیال بدنها است.

در خاورمیانه، این تضاد قبل از اسلام، بیشتر جنبه عملی و سیاسی چون تضاد ساسانیان با مزدکیان و بعد از اسلام، «هه‌لپه‌رکی» در بدنهای متفاوتی از قلندریه و تصوف و فلسفه تجلی یافت که ابعادی غیرسیاسی مانند: نبرد عشق و عرفان یا همان رندی و زاهدی به خود گرفت که، رندی با هر غرش خویش در خرابات، دیوارهای خانه خدایان مسحد را به لرزه در می‌آورد. باید توجه داشت این تضاد در شرق میانه، نه تکامل بلکه گسست و بازتولید است و «دونادون» شدن «هه‌لپه‌رکی» در خرابات، به تسلط و قدرت نمازجماعت بستگی داشت که در قالب تسلط سیاسی امپراتوری و زوال آن تبلور می‌یافت. در غرب دیدگاه تکاملی هگل، مقرون به صحت است و صورت‌معقول سیر تکاملی خویش را تا اوج آن که نقطه زوال آن نیز هست را پیمود. صورت‌معقول زاهدی/انتظامیگری که با سقراط و افلاطون صورت‌بندی خویش را دریافت، باعث زوال امر سیاسی قرارداداجتماعی و محرومیت مشارکت مردمی و توده مردم گشت که نتیجه آن نظم‌سیاسی طبقاتی و «انتظامی‌گری» و برساختن روح برای کنترل بدنهای عامه بود که چیزی جز مشروعیت بخشی به سلطه‌ی طبقاتی آریستوکراتها نبود و چون طبقه عامه بیشتر خارجیان بودند، تبلوری از توجیه سلطه‌ی قومی نیز بود همانطور که دین اسلام و زرتشت، تقدیری جز ایدوئولوژی سلطه‌ی قومی عرب و فارس نداشتند که به دلیل غارت ثروتهای قیصر و اکباتان به طبقه برتر نیز تبدیل شدند و خلافت/امپراتوری در کنار دین ابزار حفظ سلطه‌ی قومی/طبقاتی آن دو قوم گردید.

در تقابل صورت‌معقول نظم یافته با افلاطون و تداوم آن با نئوافلاطونیان تا آگوستین و آکویناس، دیونیزوس نیز عصیانهای خود را چه در قالب نظر با تراژدیهای یونانی و فلاسفه‌ایی چون اپیکور که برخلاف افلاطون دنیا را نه دارای نظم بلکه تصادف و برخلاف روحانیت، به اصل لذت تاکید داشتند تا شورش عملی اسپارتاکوس و هبوط مسیح، داشته است. در واقع، اصل هبوط مسیح و شخصیت وی مهری است و در آن زمان مهر گسترده‌ترین آیین در میان توده مردم روم بود که بعدها سیستم اسکولاستیک با رسمی کردن دین مسیح بر اساس الهیات دین یهود و فلسفه افلاطونی، باعث فراموشی شخص مسیح گشت و مهریان که اصحاب کهف نمونه‌ی آن است، مورد تعقیب مسیحیان قرار گرفتند. با ظهور مدرنیته و عصیان در برابر دستگاه کلیسا و متافیزیک، امکانیت وارونه کردن تقابل‌های دوگانه خدا/شیطان و صورت نظری یافتن شیطان بیشتر گردید. در اندیشه سیاسی با مقدمات ماکیاولی، این توماس هابز بود که با لویاتان، مشروعیت سیاسی را از متافیزیک به زمین و از حق الهی شاهان به قرارداداجتماعی بازگرداند که اسم لویاتان نیز گویای درک نویسنده از عظمت کار خویش است چرا که لویاتان در دین یهود، همان اهریمنی است که یهوه با کشتن او، و از اعضای بدن وی، کیهان را تشکیل می‌دهد. با هابز، فرد مجرد از طبقه و نژاد اهمیت خود را باز می‌یابد و از ماده بودن و سیاه لشکری با اجماع دیگر بدنها، به عامل تشکیل دهنده‌ی دولت تبدیل می‌شود. جان لاک به درستی، وضع طبیعی را ماقبل نظریه‌ی قرارداداجتماعی و تحقق سیاسی آن در نظر می گیرد به این معنی که ظهور تاریخ در مقابل نظم سیاسی گوتی/مادی تا وضع نظریه‌ی قرارداداجتماعی - که پل تیمه، آن قرارداداجتماعی مهر را حتی پیشرفته‌تر از قرارداداجتماعی روسو و هابز در نظر می‌گیرد(ر.ج به کتاب عقل..)- که شامل نظم‌های اسلامی و ایرانی و ترکی می‌شود، وضع طبیعی است.

اشاره کردم که دورانی که به ظهور تاریخ و دوره‌ی محوری مشهور گشته است، در تقابل نظم سیاسی/فرهنگی مادی/مهری زایش یافت که شرق و غرب با دین و فلسفه به جنگ آن نظم رفتند و نظم سیاسی الیگارشیک و متافیزیک را پی‌ریختند. کانت که به قول آرنت هنوز فرمانروای پنهان فلسفه‌ی غرب است، با وجود تصور تضاد مطلق میل و اراده، زمینه‌ساز بازگشت به نظم قبل از ظهور تاریخ شد. وی از یک سو، با برجسته کردن گوهر اخلاقی دین، پوسته و خرافات متافیزیکی را دود کرد و اخلاق را بر بنیاد وجدان پایه‌ریزی کرد که از نظر وی

وجدان زیربنا و متافیزیک روبنایی بیش نیست و از سوی دیگر، با تقلیل هستی‌شناسی به منطق و معرفت‌شناسی، پایه‌ی چوبینِ هستی‌های عینی عالم مُثل و اهورامزدا و الله را ویران کرد. همچنین، اخلاق کانت، فاقد هرگونه تعیین و ماهیتی است و می‌توان ایده‌ی توافق را در تعریف اخلاقی وی انتزاع کرد.

در ادبیات فلسفی، این فاوست گوته است - که با فروش روح خویش به شیطان به سعادت می‌رسد- که نمادی از دولت -ملت مدرن است چرا که نه در پی سعادت روحی و اخروی بلکه در پی سعادت دنیوی و بدنی با عقد قراردادی با شیطان است که معصومیت شیطان و ظلم خدا در این تراژدی به گوش می‌رسد که ندای پایان تاریخ و متافیزیک و احیای ماقبل آن را سر می‌دهد. احیای شیطان در فاوست، همراه است با ایده‌ی قرارداد. در لویاتان نیز اصل بر قرارداداجتماعی است که پیوند ذاتی مفهوم قرارداد را با شیطان مشاهده می‌کنیم در حالی که خدا، پیمانی با بندگانش نمی بندد و اگر پیمانی نیز ببندد، یک طرفه و مبتنی بر رعایت دستورات و اوامر وی است. در فلسفه، اگر چه نطفه آن در خود هگل - که هسته روح را آزادی و به رسمیت شناختن را همان برابری می‌دانست و روح را به ماده بازگرداند و آسمان را با زمین آشتی داد - بسته شد اما این با نیچه و مارکس و فروید است که با مفاهیم آپولون/دیونیزوس، پرولتاریا و ایدوئولوژی و لیبیدو، بنیانهای دوئالیسم متافیزیک و فلسفه روح را در هم ریخته و به صورت‌بندی بدن‌کامل با ارزشیابی دوباره‌ی ارزشها می‌پردازند. نیچه در این میان اهمیت ویژه‌ای دارد که ندای مرگ خدا را اعلام و مرگ خدا به معنی مرگ ارزشهای متافیزیکی و پایان آن بود که با سقراط و افلاطون صورت‌بندی شده بود که در مقابل این نظم آپولونی، وی به درستی دیونیزس را برجسته و به دنیای قبل از ظهور متافیزیک رجوع می‌کند. اشتباه وی در این بود که در ترکستان یونان به دنبال آن می گشت اگرچه نشانه‌های آن در آن دیار تاثیرات زیادی گذاشته بود. فروید با احیای غرور ناخودآگاه، سعی در آشتی خودآگاه با آن دارد و مارکس با مفهوم ایدوئولوژی، کل رشته‌های متافیزیک را پنبه کرد همچنان که با مفهوم عدالت برابری به احیای غرور کسانی که افلاطون، نماد جهالت خوانده بود پرداخت و بنیان عدالت افلاطونی/الیگارشیک را به چالش کشید. هرکدام از این متفکران با نفی خدا و متافیزیک، خدای تازه‌ایی برساختند که مانند خدا، سوژه‌ایی تنها و جدابافته بود. نیچه اراده، مارکس کار و هوسرل و کانت ذهن و سوژه را همان خدای خالقی دانستند که قادر به شناخت مطلق و با انقلاب، قادر به تحقق بهشت و کنترل سرنوشت و تقدیر خویش است. سوژه‌ی کانت، اتحاد فردی انا الحق با خدا بود که بعدا نظریه عقلانیت هابرماس، اجماع را به آن برگرداند و رانسیر که کلا اجماع را از نظریه گسست و به کنش ربط داد، بدن‌کامل را جایگزین دونادون فردی کرد. مفیستلوفلس در گوته و دیونیزوس در نیچه و ادیپ در فروید با عدالت برابری مارکس در مقابل عدالت افلاطونی، نمادی از ارزشگذاری دوباره ارزشها و وارونه کردن تقابل‌های دوگانه خدا/شیطان بود که این بار، این شیطان/خوددا بود که مشروعیت زا و از خدا مشروعیت‌زدایی گردید که در نظریه تقابل‌های دوگانه‌ی دریدا به اوج خویش رسید. یعنی صورت‌معقول «هه‌لپه‌رکی» و مهر(قرارداد-پردیس) در غرب شکل گرفت نه در زاگرسِ مکان هبوط آن. انقلاب دموکراتیک روژآوای زاگرس، ندایی از هبوط دوباره خوددا و گرایش امثال ژیژک به آن، آشتی صورت‌معقول و شورشیان نامعقول است. برخلاف ژیژک آنها می‌دانستند ما از آنها یعنی خوددای ما چه می‌خواهد و چون می‌دانستند ما را به غار جهالت و اهریمن و بی خرد ملقب کردند. این القاب به خاطر نادانی نبود بلکه به خاطر دینیاران کینه توز و سلطه‌ی قومی و طبقاتی و اراده قدرت و حیرت فلسفه بود که امروز نیز همه اینها در قالب دولت-ملت و سایکس-پیکو، آخرین قلعه و حصار خویش را یافته‌است که اوجالان به درستی آخرین مانع هبوط دوباره خوددا را نشانه رفته‌است.

مهرپردیس، در فلاسفه‌ی بعدی مانند فوکو که تنها آزادی را آزادی تن و هرگونه حقیقتی را صورت‌بندی خاصی از قدرت تعریف کرد و با تمرکز بر زمان حال، فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی تاریخ را نفی‌کرد، به اوج نظری خویش و مهرقرارداد با نظریه عدم اجماع سیاست و فلسفه رانسیر که، فلسفه را با توده‌ها و فلسفه سیاسی از افلاطون تا هابرماس را ضد سیاست و ضد توده در نظر گرفت، به سرمنزل نهای خویش رسید. هایدگر حقیقت را نه نظری بلکه عملی و اتفاقا به تجلی عملی این حقیقت در دوره ماقبل سقراط اشاره دارد همانطور که نیچه برای یافتن دیونیزوس به آن دوره باز می‌گردد. یعنی حقیقت نه نظری و فراتر از عمل که عمل باید در پی تحقق آن باشد که شکل فلسفی تحقق وعده خدا با قربانی ابراهیم بود، بلکه حقیقت همان عمل و گسستی مابین عمل و نظر نبود. شولم از نیستی وحی و بنیامین ازهمسانی خشونت و قانون تا آگامبن با طرح اینکه قانون و شریعت اقتدار دارد اما فاقد معنی است و نظریه زیست برهنه از افلاطون تا مدرنیته، مرگ خدا را به سرانجام و صورت‌معقول نامعقول زاهدی و سلطه سیاسی را در عالم نظر به پایان رساندند و صورت‌سمبلیک و پراکسیسی و شورشی

خودداا(پردیس/قرارداد) به صورت‌معقول خویش دست یافت. رانسیر که به درستی فلسفه سیاسی از سقراط تا هابرماس را ضد برابری و اشرافی در نظر می‌گیرد، شرط سیاست را برابری در آغاز نه در پایان و سیاست را به کنش نه به نظریه مرتبط می‌داند که در تکمیل کردن نظریه سیاسی قرارداداجتماعی روسو و هابز است که آرنت نیز به درستی قدرت را از زور و سلطه متمایز و آن را با توافق تعریف می‌کند. زمانی که تاریخ نه خودبنیاد بلکه با نیچه همانطور که ژیل دلوز به زیبایی شرح داده‌است، واکنشی و با مرگ خدا، ارزشها دوباره ارزشیابی می‌شوند، به نظریه‌ی عصیان کامو می‌رسیم که، عصیان را با آزادی و ایدوئولوژی را سلطه و دگرساز می‌داند. همچوساکر آگامبن، تا حدی همسان همان چیزی است که راقم این سطور قبل از آشنایی با وی تحت عنوان «کرول»، در تقابل با کرمول صورت‌بندی کردم. «کرول»، فاقد مشکل اخلاقی و بحران درونی است؛ اتفاقا برعکس، صاحب صلابت و بخاطر وفاداری به زیست خویش در تن ندادن به منطق بیرونی سلطه‌ی زندگانی است که طرد می‌شود. او «کرول» می‌گردد چون امر واقعی است که تن به نظم نمادین زندگی نمی‌دهد و توسط امر نمادین طرد و نفرین می‌گردد. «مم»، ابتدا کرول شد در وفاداری به عشق زین و عدم تسلیم در برابر قدرت اما در تداوم کرولی، کرمولی نیز پدید آمد و با وجود پایان کرولی، کرمولی بردوام بود که با وجود آغوش زین، مم به دلیل کرمول شدن، از آن امتناع کرد.در کتاب اشاره کرده‌ام که کورد کرول شد نه کرمول اگرچه بعدا نیز کرمول گشت اما وفاداری به ماهیت خویش و فریاد سکوت خویش در عمل و سمبل، باعث کرول گشتن وی توسط نظم نمادین تاریخ گشت. همانطور که قبلا اشاره‌کردم این تحول، تحولی در متد، از پدیدارشناسی روح/متافیزیک به پدیدارشناسی بدن‌کامل است که با تبارشناسی دانش و قدرت دیگری و دیرینه‌شناسی سکوت خودی انجام می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد بازگشت کاملی به صورت‌سمبلیک«هه‌لپه‌رکی» اما هنوز به شکل گسیخته - گسست مهر قرارداد از مهر پردیس- در عالم سیاست نظری اتفاق افتاده‌است. ایدئالگرایی فلسفه سیاسی از افلاطون تا هگل همیشه با محافظه‌کاری سیاسی همسان بوده است که گویایی همسانی روح با کنترل و خشونت علیه بدنها نیز بوده است که پایان این صورت‌معقول خدا، بازگشت به ساست عملی و پراکتیسی مهر در قالب قرارداد و رندی می‌شود. اگرچه این پایان در بعد نظری شکل گرفته است و شکل تحقق یافته‌ی آن شاید هیچ زمانی صورت نپذیرد، اما مسئله‌ایی که درگیر آن هستیم نه تحقق و تکامل آن بلکه از سویی، نشان دادن وارونه گشتن تقابل‌های دوگانه خدا-شیطان و رندی/زاهدی است که به فرهنگ زاگرسی مشروعیت و از دیگری آن در قالب دین و متافیزیک، سلب مشروعیت کند و از سوی دیگر، صورت نظری دادن به بدن‌کامل/هه‌لپه‌رکی است. چیزی که کورد به آن عمل کرده و زیسته است، در غرب به آن اندیشیده شد و با ازدواج اندیشه‌های پست مدرن و عمل کوردی، جدایی نظر و عمل، خوددا و بشر،حداقل در سطح نظر به پایان می‌رسد. در فلسفه‌ی افلاطون که برخلاف دین ابراهیم و زرتشت و اساطیر بین‌النهرین، در قالب نظری با تمثیل غار درافتاد، در تداوم خویش در غرب، در قالب نظری نیز به پایان رسید. اکنون روح مطلق، نه آزادی بلکه خشونت و سلطه است و ابدان و توده، مفاهیم مثبتِ برابری و آزادی هستند که زمینه صورت نظری دادن به آنچه ما در عمل انجام دادایم، فراهم آمده است. انتزاع روح و متافیزیک که همان آغاز تاریخ و پایان کورد بود، با زوال آن در فلسفه غرب، نه تنها امکانی برای دادن صورت‌نظری به «صورت سمبلیک» و عمل کوردی فراهم کرده‌است - که در درازنای حاکمیت روح به شیطان و دیو ملقب شده‌اند-، ابزاری برای نقد حقانیت و متافیزیک سیاست عربی و ایرانی یا پادشاهی «خداسالارانه» آن از نظم اهورایی تا نظم ایرانی فراهم آورده‌است که متاسفانه کورد همچنان غرق درون متن با قربانی دادن و دعا و نیایش است و درکی از آن ندارد. گرایش نمایندگان این فلسفه چون ژیژک و چامسکی به کوردستان، برخلاف کارل می در وحشی خواندن کوردستان، نشانه‌ای تاریخی/الهی از آشتی و ازدواج اندیشه با عمل کوردی و هبوط دوباره خوددا در پردیس کوردستان و وصال با عهدالست است. وحشی خواندن کوردستان توسط کارل‌می در عصر استعمار، در ادامه‌ی وحشی و جن و اهریمن خواندن کورد توسط اساطیر و دین و فلسفه است و ستایش ژیژک و چامسکی، نشانه‌ی استقلال نظر از سیاست است.

زوال خدا و متافیزیک در اندیشه‌ی معاصر غربی و احیای شیطان که همان خدای راستی زمینی بود که در سطح تئوریک به سرانجام و تکمیل گشته‌است، به معنی تحقق عملی و عینی آن نیست. زمانی که فوکویاما نیز از پایان تاریخ و پیروزی لیبرال دموکراسی فغان می کشد به معنی تحقق عملی لیبرال دموکراسی در تمام دنیا نیست. این همان چیزی است که مد نظر من(نگارنده) در بررسی تاریخ قدیم کورد است که به معنی عدالت و حقوق بشر و نبود ظلم مثلا در مادها نبوده است بلکه منظور از برابری و توافق در حاکمیت حقیقت جهان‌بینی مهری کورد است نه وجود عینی و مطلق آن. دو مسئله را از نظم قدیم دولت کوردی یعنی توافق داخلی و دفع خارجی انتزاع کرده‌ام که، شاهد هر

دو جنبه آن در امروز نظم کوردی «روژاوا» و حتی باشور هستیم؛ قرارداد داخلی و دفع خارجی داعش و ترکیه و ایران اگرچه شاید ناقص باشد. اما هیچ اثری از تصرف و تجاوز به خاک دیگری و یا هاله‌ایی از متافیزیک و مشروعیت آسمانی، بر روی سیاست کوردی نمی بینیم حتی در باشور نیز بر اساس توافق داخلی و دفع خارجی بود که با وجود فروپاشی هر دو دولت بغداد و دمشق، اثری از تجاوز و تصرف جز در محدوده حفظ خاک کوردستان را شاهد نبودیم. به این معنی که محدودیت تجاوز، فرهنگ سیاسی داخلی است، اما در عقل نامعقول ایرانی، ترکی و عربی، محدودیت تجاوز و تصــرف، تنها مقاومت و محکومیت بیرونی اســت. اما آیا ایده‌هایی که ایرانیها و عربها در باره‌ی تاریخ قدیم خویش می‌سرایند مثل حقوق بشر کوروش، امروز مشاهده می‌گردد؟ بله واقعیت تاریخ قدیم مشاهده می‌شود که از کوروش تا خامنه‌ایی و سلیمانی، از فره‌ایزدی تا ولایت فقیه، در پی تجاوز و کشـورگشـایی هسـتند. لازم به ذکر اسـت که توافق داخلی و دفع خارجی باشـور و روژآوا، به معنی تحقق مدینه‌ی فاضله و تحقق برابری اجتماعی و اقتصادی نیست که با گسترش فضای سیاست به جامعه باید این برابری سیاسی جنبه اجتماعی نیز به خود بگیرد. امروزه نیز از موانع اصـلی تحقق کامل دموکراسـی و برابری در کوردسـتان نیمه مسـتقل باشـور و روژآوا، ضـمن اعتراف به جنبه‌ی کرمولی آن، بعد کرولی آن یعنی دخالت‌های جمهوری ایرانی/پارسی و ترکیه و اعراب است که باعث شکاف و نفاق مابین احزاب می‌شوند و در قضیه رفراندوم، دوباره کهن الگوی تاریخ در همکاری سه‌قوم برعلیه میانه‌ی کوردستان تکرار گشت.

جنگ و هجوم ایران و ترکیه و عرب داعشـــی به کوردســـتان در باشـــور و روژاوا، نه تنها جنگ قومی بلکه جنگ تاریخ با پســا تاریخ و جنگ گفتمان پادشاهای خداسالارنه تاریخ با گفتمان دموکراتیک پراکتیکی پیشاتاریخ که درپساتاریخ امکانیت احیا یافته‌است، می‌باشد. سه قوم ذکر شـده در قالب ایران فرهنگی و نئوعثمانیزم و داعش و بعث، سـعی در احیای امپراتوری «خداسـالارانه» خویش، با مشـروعیت متافیزیکی دارند و بدن‌کامل سیاسـی کورد بازگشت به «عهد الست» و تحقق دموکراسـی توافقی و پردیس زمینی است. اصـل بر سـلطه‌ی قومی عرب و ترک و فارس است که ایدوئولوژیهای سکولار و مذهبی چه ایران فرهنگی و چه اسلام سیاسی و دولت/امپراتوری، ابزارهای هژمونیک و نظامی آن هسـتند. باز هم به هگل باز می‌گردیم که روح قومی، انضـمام یافته‌ی روح مطلق اسـت و بازیگران تاریخ، اقوام هسـتند. حتی در یونان که افلاطون نماینده‌ی سـلطه‌ی طبقاتی اسـت، می‌توان رگه‌هایی از سـلطه‌ی قومی را یافت چرا که بردگان بیشـتر از اقوام خارجی بودند. در روم نیز چنین است این تنها در تمدن سرمایه‌داری است که تضاد طبقاتی برجسته می‌گردد. تضاد طبقاتی امروز خاورمیانه نیز، ریشـه در تضاد قومی دارد برای مثال در ایران، اقوام مغلوب حکم کارگران صـنعتی را نیز دارند و کوردسـتان و عربسـتان، مکان تولید غلات و نفت ونیروی کار هستند و صاحب سـرمایه، دولت تک-قومیتی فارس که البته قرن بیستم به دلیل فردگرایی، تفاوتهای ریز و درشت خویش را تحمیل خواهد کرد. در خاورمیانه سه قوم غالب، نمایندگان روح هستند و ژیانه‌وه‌ی قوم کورد نه تجلی روح مطلق بلکه خود ژیانِ/ژن است. هه‌لپه‌رکی مادی بدن‌کامل(هم قوم ماد و هم آنتی روح ماده)است. دفاع ژیژک از سویی،و پشت کردن ترامپ از سوی دیگر نیز نشانه پایان تاریخ در عالم نظر و بقا و احیای آن در سیاسـت عملی است که این سـیاسـت همچنان تداوم و تاریخ پایان یافته در عالم نظر، در عالم واقع پایان نخواهد یافت و مدینه‌ی فاضله سیاست برابری شکل نخواهد گرفت همانطور که در هیچ زمانی بهشت گمشده‌ایی در عالم عمل وجود نداشته است. زندگی تراژدی است. هگل با بیان اینکه غایت تاریخ نه خوشبختی بلکه خودآگاهی است، یک بار دیگر ژرفای خود را به رخ ما می‌کشد.

مسـئله مرگ خدا و ازدواج اندیشـه‌ی غربی با عمل کوردی، تنها طرح نظری مسـئله کورد نیسـت بلکه مسـئله متافیزیک و فلسـفه روح نیز هسـت. فلسـفه و دین و اسـطوره ، از روح آغاز کردند و مواد خام خویش را از درک جدای روح از بدن گرفتند. ایده‌ی «از آغاز کلام بود» به این دلیل است که روح با خدا گفتگو می‌کند. های و هوی هه‌لپه‌رکی، فریاد شـادی زیسـتن با خودداسـت و «هوره»، فریاد سکوت ناشـی از غیبت وی است به قول سهروردی یکی حسن و عشق است و دیگری حزن. از آغاز کلام نبود بی کلامي «های و هوی» و «هوره»ی صورت‌سمبلیک بود؛ زبان کلام و ابزار نبود بلکه زبان تصویر و سمبل بود. کلام، گسست از خودداست و تلاش برای پرکردن آن گسست است. هر فلسفه‌ایی که از بدن آغاز نکند نمی تواند ادعای گذار از متافیزیک و این همانی اسطوره را داشته باشد. فلسفه ذهنی پدیدارشناسی و تفهم هرمنوتیک، همچنان در دام فلسـفه روح و متافیزیک مانده‌اند. عینیت برای شـناسـایی در پرانتز قرار نمی‌گیرد بلکه دچار نیسـتی و از هم گسـیختگی می‌شود و مسئله نه شناخت بلکه اگزیستانسیال کردن است. شناخت، فقدان است و فقدان باعث شناخت می‌گردد. ماده خام ماتریالیستها نیز خود تنها وارونه کردن فلسفه روح است همانطور که اراده و ذهن و کار همان سکولار شده‌ی خدا است. بدنها معیار است نه میل و اراده و منافع و ذهن که فروید و نیچه و مارکس و هرسرل تک بعدی به بدن برگشتند. بدن در کلیت خویش شامل هر سه میل و اراده و منافع و باور و

اعتقاد متافیزیکی و ذهن نیز می‌شود. باید روح را به سرمنزل خویش در بدن بازگرداند تا بتوان فلسفه و متافیزیک را بر روی پای خویش قرار داد. آغاز از بدنها و صورت بدن‌کامل، شرط گذار از تقابل‌های دوگانه است.

رابطه عمودی و افقی میان بدنها، اصل و بنیاد تمامی فلسفه روح و ادیان است. کل فلسفه افلاطون و دین زرتشت و اساطیر بین‌النهرین، تفسیر و توجیه رابطه عمودی بین بدنهاست و غرشهای دیونیزوسی هه لپه رکه، عصیانی بر علیه روابط عمودی بدنها و بازگشت به روابط افقی آن است. کثرت و برابری، تنها با شروع از فلسفه بدن و اجماع بدنها می تواند جایگزین وحدت و نظم هرمی آن که مبتنی بر روابط عمودی بین بدنهاست، شود. بنابراین، فلسفه‌ایی که با بدن آغاز نکند و اجماع بدنها را در سیاست معیار خویش قرار ندهد، دیگر نمی تواند فلسفه انسانی باشد. سیاست مبدا و مقصد همه چیز است. گذار از سیاست توافقی به عمودی، گذار از بدن‌کامل به روح کامل، ظهور متافیزیک و تاریخ بود و بازگشت به آن و اهمیت بدن، پایان دوباره آن است. در واقع، کل فلسفه روح و دین و متافیزیک، توجیه و مشروعیت دادن به روابط عمودی بدنهاست و هه‌لپه‌رکی روابط افقی بدنهاست به همین دلیل، کورد/مهر در تاریخ و متافیزیک، به شر و شیطان ملقب گشت. روان شناسی باید متکی بر اهمیت بدن فردی، جامعه شناسی روابط برابر اجتماعی بدنها و سیاست توافق بدنها در عرصه کلیات است اخلاق نه مبتنی بر وجدان و ذهن بلکه باید مبتنی بر رهایی برابر همه بدنها باشد. اول و آغاز همه چیز بدن است. بدن، فرد است و روابط بدنها جامعه و سیاست و بدن‌کامل، خودداست. بدنها، مکان تجلی خودداست و بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی خودِ خوددا و نقاشی و زیستن آن است. ناگزیر اهمیت کورد به دلیل ناسیونالیسم نیست بلکه چنانکه دلیل عینی آن را نیز امروز شاهد هستیم - مانند تضاد دموکراسی توافقی غیرمتافیزیکی با تئوکراسی داعش و جمهوری اسلامی و ترکیه- به دلیل اهمیت آزادی و برابری در برابر استبداد اندیشه‌ورزانه است که آین آزادی و برابری تنها با صورت کلی کورد، امکان عینیت کامل می‌یابد. صدسال دولت و اندیشه‌های مدرن در سه قوم ذکر شده، باعث تحقق آن نشد چون پتانسیل تاریخی و فرهنگی و شخصیت اخلاقی و سیاسی آن را ندارند. اما در میان کوردها با وجود محرومیت از پروسه و امکانات دولت مدرن، و سطح پایین‌تر آموزش به دلیل محرومیت، با حداقل امکانات و فرصتی، به تحقق ارزشهای انسانی در عالم سیاست می‌پردازند و دلیل دشمنیهای این سه قوم نیز، حسادت به فقدان آن در خویش است.

در نهایت می خواهم به جمله **هگل** که «روح آزاد بود اما خودآگاه نبود» بازگردم و با جمله دیگر از هگل آن را کامل کنم که می‌نویسد: «تاریخ به مسیح ختم می‌شود و از او سرچشمه می‌گیرد». معمولا هگل شناسان و خود هگل در جمله اولی به مصرع دوم که سیر خودآگاهی روح به آزادی خویش است، توجه کرده‌اند و در جمله دومی برعکس اولی، به بخش اول جمله وی، ختم تاریخ به مسیح، دقت شده‌است که از دیدگاه این نوشتار برعکس، بخش اول جمله اول هگل و بخش دم جمله دوم هگل، تایید دیدگاه راقم این سطور است. در ابتدا بیان کردم؛ چگونگی «هبوط» خوددا در زمین که این بخش دومِ جمله دوم هگل است که تاریخ از مسیح سرچشمه می‌گیرد یعنی تاریخ با «هبوط» خدا در «مهرابه» ها که «هه‌لپه‌رکی» جشن شادی و اجرای آن هبوط بود، شکل گرفت اما تاریخ اندیشیده شده، به تاریخ ختم شده، به مسیح پرداختند و آغاز آن با مهر که مسیح، کپی‌برداری آن و یا «هبوط» دوباره آن بعد از صعود وی با دوره‌ی محوری تاریخ است؛ نپرداخته‌اند. بنابراین به بخش اول جمله اول هگل می‌رسیم که روح آزاد بود که همان بخش دوم جمله دوم هگل است که تاریخ(قبل از تاریخ) از مسیح سرچشمه می‌گیرد. یعنی هگل فلسفه خویش را به طور ناخودآگاه نفی کرده‌است و محققان درکی از اول و آخر جمله وی نیافتند. روح آزاد بود همان دوره حاکمیت «مهرابه» ها که شرح کردیم است با این تفاوت که روح نبود و اگر بود در ماده تجلی یافت و خدا همان «بدن‌کامل» در دو شکل هستی جسمانی و میثاق معنوی ظهور یافت که از آن به «عهد الست» یادکردیم که این همان سرچشمه گرفتن تاریخ از مسیح است که البته اسم وی مسیح نبود بلکه مهر(قرارداد/پردیس) و شکل سمبلیک آن «هه‌لپه‌رکی» بود. در نتیجه گذار به عالم روح که از آن به صعود بشر به فردوس یاد کردم، یعنی فراموشی پردیس زمینی، نه آغازگاه تاریخ یا به عبارت دیگر آغازگاه تاریخ پایان و فراموشی خوددا و گذار به عالم روح که تجلی گذار به سلطه‌ی قومی و طبقاتی بود، نه پیشرفت و تکامل بلکه گسست و زوال بود که تنها با «هبوط» دوباره خدا به زمین در شکل دین مسیحی و فلسفی آن در خود هگل و مفیستوفلس گوته و لویاتان هابز و آزادی بدن فوکو و دیونیزوس نیچه است که، این انحراف به مسیر اصلی خویش بازگشت. این انحراف که از آن به عنوان آغاز تاریخ و ظهور متافیزیک یاد می کنند؛ باعث فراموشی قوم فراموش شده تاریخ به قول ژان مار و آیین آنها مهر شد که کل سیر تاریخ، تداوم فراموشی و در عین حال بازگشت به ان بود و این پارادوکس فراموشی و حافظه یا فراق و وصال نسبت به آن- که فراموشی همان آپولون و زاهدی است تسلط روح در قالب دین و پادشاهی؛ و وصال و

حافظه: از مزدک و خرمی تا قلندریه و آناتولی و «روژاوا» ی شرقی و از سوفیستها و اپیکوری تا استپارتاکوس و مسیح غربی- در فقدان صورت معقول، تنها دارای «صـورت سـمبلیک» و پراکتیک از «هه‌لپه‌رکی» تا گاوکشـی و میثاق یارسـان و ایزدی بوده و، صـورت‌معقول آن که پایان عقل‌گرایی و فلسفه است، در غرب شکل گرفته است. به عبارت دیگر تاریخ گسست در تداوم و یا حافظه و فراموشی نسبت به «عهد الست» در «مهرابه» های زاگرسی بوده است که در عصر انحراف از این اصل و فراموشی نسبت به آن، زاگرسیان به شیطان و اهریمن و تخمه تیامات و وحشـی ملقب گشـته‌اند و امروز با حافظه به آن که همان پایان متافیزیک و روح و بازگشـت «هه‌لپه‌رکی» به شـکل ناقص دردیسـکو و میثاق در سیاست است؛ کورد نماد وجدان و آزادی می‌گردد که دختران بلوند غربی انا و ملیسا بزرگ شده در دیسکو، با نام شاه‌ماران کوردی به دفاع عملی از آن بر می خیزند و ژیژک و چامسـکی عینیت نظریه خویش را می یابند. خوددا، بدن‌کامل اسـت که هه‌لپه‌رکی صـورت‌سـمبلیک آن اسـت که در غاری تاریک هبوط یافت اینکه قبل از هبوط خوددا چگونه اسـت و چی بود ما امکانی برای شـناخت وی نداریم و هرگونه بحثی درباره آن به متافیزیک تعلق می‌گیرد که هبوط خوددا پایانی بر متافیزیک بود و نفی خوددا، آغاز متافیزیک است.

از این روی لازم می‌دانم به مبحث متدی که در آغاز بحث کردم، دوباره بازگردم که اهمیت بحث از نظر نظری و روش شناسی نیز معلوم شود که اگرچه فلسـفه غرب مبانی نظری تبدیل صـورت‌سـمبلیک به صـور معقول را فراهم آورده اسـت اما نه به شـکل کامل و می بایسـت آن را به نتیجه منطقی خویش رسـاند. به عنوان نتیجه: بدن‌کامل، هسـتی‌عینی داشـته‌اسـت و متعلق ذهن نبوده اسـت بلکه تجربه اگزیسـتانس، اگزیستانسیال شده است. با گسست از هستی‌عینی بدن‌کامل و فقدان اگزیستانسیال آن، سمبلها و نشانه‌های آن متعلق ذهن می‌گردد که دو شکل به خود می‌گیرد که در هردو ذهن یا فهم، اساس نیست بلکه سیاست اصل است. شکل اول این است که هستی‌عینی بدن‌کامل - روابط افقی سیاست- از بیرون به نیستی می گراید توسط سیاست روابط عمودی بدنها به شکل قومی و طبقاتی که شناخت، همزاد آن یا در پی آن برای مشـروعیت بخشـیدن به آن تدوین می‌شـود. عینیت در پرانتز قرار نمی‌گیرد بلکه نفرین و طرد می‌شـود و حقیقت و روح مطلق در شکل عالم ایده‌ها و خدا که مبتنی بر نفی هستی‌عینی بدن‌کامل است برساخته می‌شود. ذهن یا سوژه که در مرحله آغازین، خدا یا عالم‌مثل است، با نفرین و طرد عینیت بدن‌کامل، تولد می‌یابد و عینیت را با فرض خویش به عنوان شناخت یا روشنایی، به مرحله ماقبل ظهور خویش و تاریکی می راند. گذار به عالم شـناخت و حقیقت در این وادی، همبسـته گذار به سـلطه‌ی قومی و طبقاتی یا شـخصـی نیز هسـت و زبان آن وحی و دیالکتیک در قالب دین و فلسفه و اسطوره است گذار به شناخت و عالم روح در این شکل اگرچه گسست از بدن‌کامل است اما مواد اندیشیدن دین و فلسـفه از خود صور بدن‌کامل وام گرفته می‌شود که شکل اساطیری آن ساختن کیهان از اعضای بدن تیامات و یهوه است. شـکل دوم ظهور دانش و شـناخت در پی نیسـتی یافتن بدن‌کامل، به کسـانی در درون آن تعلق می‌گیرد که تجربه اگزیسـتانس را اگزیسـتانس کرده‌اند نه از بیرون که در فقدان آن، به تصـویرسـازی نشـانه‌ها و سـمبلهای آن مشـغول می‌شـوند که زبان تمثیل اسـت در مقابل زبان وحی و دیالکتیک دین و فلسفه. اعضا و مواد بدن‌کامل که از بیرون دچار نیستی گشته‌است، در فقدان عینیت، به تصویرسازی از نشانه و سمبلهایش غم فراق خویش را تسکین می دهند مانند سیمرغ و طباع‌تام سهروردی که سمبلهای آن در کانتکست روحی زمانه و در نبود عینی بدن‌کامل به نفرین و طرد کل عینیتی منجر می‌شـود که باعث نیسـتی عینیت بدن‌کامل شـده‌اسـت مانند تصـوف ومانی و، سـمبلها از حالت ابژگی به سوژینگی دست می‌یابند و بدن‌کامل در ذهنیت فردی به شکل انسان کامل و توافق خدا و خوددها به شکل فردی اناالحق احیا می‌گردد.

مهر، کورد و تاریخ

«مهر در غاری زندانی و چرخ گردون را می چرخاند که با پایان چرخش این چرخ،

تاریخ قدیم به پایان می‌رسد و سلطنت عدالت مهر آغاز می‌گردد»

اکنون لازم می بینیم دوباره به بحث اصـلی به شـکل کلیتر و کاملتری بازگردم. مهر /میترا که اصـل واژه‌ی آن مادی و همچون واژه‌ی ماد، به معنی میانه و میانجی است، آیینی گسترده‌تر از زاگرس و به تاثیرات آن در شرق و غرب آگاهی یافتیم. در مباحث قبلی و در کتاب که در سفر از خلق به حق بودم سـعی در منزه کردن گوهر اصـلی میترا از تکثرات خلق تاریخی داشـتم که اکنون در سـفر از حق به خلق، می بایسـت به جنبه‌ی متکثر و پلورال میترا بپردازم. مهر نه اهریمن اسـت و نه خدای تاریکی. مهر هم خدای تاریکی اسـت و هم روشـنـی، هم خدای جنگ اسـت و هم خدای صـلح. بند 29 مهریشـت: «توهم پلیدی - اک - هم بهترین میثره، سـرور آشـتی و نا آشـتی برای سـرزمین...». زرتشـت در گاتاها (یسنای 48 بند 4) در حال تعارض با این توصیف است: «آن کس که گاه بهتر و گاه بدتر است... ای اهورامزدا او در شهریاری تو، عقل تو، جدا خواهد ایسـتاد». در روایتی زروان به خدا دعا می‌کند که فرزندی به وی بدهد که فرزند اول وی سـیاه چرده و زشـت که اهریمن اسـت که با گلایه وی به خدا، صاحب فرزندی زیبا و سفید روی می‌شود که اهورا است. این اسطوره نشان می‌دهد که خدایی بزرگتر از زروان وجود دارد که وی به درگاه وی تضـرع می‌کند. بعد از جنگ و سـتیز اهورا و اهریمن، مهر میانجی بین آن دو می‌گردد و قراردادی مابین آنان ایجاد می‌کند. این نشـان می‌دهد که خدای بزرگ که در متون قدیم نیز مهر لقب خدای بزرگ را دارد، که زروان به درگاه وی دعا می خواند، همان مهر است و میانجی بودن وی مابین اهورا و اهریمن، نشـان دهنده‌ی آن اسـت که نه اهورا اسـت و نه اهریمن بلکه حاوی هردوی آنهاسـت که تاریخ با برجسته ساختن بعد اهورا/نوری آن، بعد دیگر را طرد و مهر را به آن توصییف کرد. در ادبیات کوردی نیز برخلاف شاهنامه‌ی پارسی ما با نامهمای متعدد زر روبه رو هسـتیم که می تواند پژواکی از زروان باشـد که اتفاقا در ادبیات کوردی مانند زروان، تضـاد مطلق خیر و شـر را مشـاهده نمی‌کنیم بلکه در میان سـفیدی و سـیاهی این خاکسـتری اسـت که برجسـته می‌شـود. در میان آیینهای امروزی کوردی نیز مانند ایزدی و یارسان، تضاد مطلق خیر و شر و خدا و شیطان وجود ندارد بلکه شیطان-ملک‌طاوس، روی دیگر چهره‌ی خدا است.

هه‌لپه‌رکه که تمثیل مهر است به خوبی تضـادهای دوگانه آن را نشـان داده اسـت که صـورت‌کلی، هماهنگی امیال درونی و فردی اسـت و نظم، از مجموعه‌ی بی‌نظمیها شکل می‌گیرد. هه‌لپه‌رکه از سـویی، پردیس و مستی است و از سویی، توافق و میثاق، از سویی، نقاشـی صلح و آشتی است و از سویی، طراحی صفِ جنگ و جدال. این که مهر /میترا به تاریکی و اهریمن ملقب گشته‌است، تصویری است که دیگریها از آن سـاخته‌اند؛ با برجسـته کردن یک بعد مهریسـم که شـامل نور و خودآگاهی و زاهدی اسـت، بُعد دیگر آن که شـامل تاریکی و ناخودآگاه و رندی اسـت را به فراموشـی سـپردند. بعد تاریکی و شـیطانی آن را نفرین و بعد روشـنایی و الهی آن را برجسـته و مصـادره کردند؛ مانند مِهر زرتشـتی/ایرانی که به خورشـید و نور تبدیل و به الهه‌ی اهورامزدا تقلیل می‌یابد. اما بُعد تاریکی و مسـتی و رندی آن، به نام اهریمن و تاریکی، منفور و طرد می‌شود. نمونه‌ی این برخود پارادوکسیکال را امروزه در برخورد سیاسـی ایران با کوردها شاهد هستیم که از سویی، تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم و از سوی دیگر، ایرانیان اصیل هستند. این تحول در فلسفه یونانی نیز صورت می پذیرد که از سویی، با کیش اورفئوسـی، مسـتی روحانی جایگزین مسـتی بدنی می‌شـود و از سـوی دیگر در تلفیق با روح آپولونی و هلنیسم، زایش تراژدی را سـبب می‌شـود. به عبارت دیگر، تاریخ، عصیان بُعدِ خودآگاهی مهر بر علیه جنبه‌ی ناخودآگاهی آن بود.

مهر به رنگ سرخ که تلفیقی از نور و تاریکی است، نشان داده می‌شود که نفی تضاد مطلق دو عالم و خیر و شر است. مهر در متون قدیم هم خدای دشتهای حاصلخیز و دوستی و محبت بین اقوام است و از سوی دیگر خدای جنگ و هزار گرز. مهریان در «مهرابه» های تاریک به دور از نور خورشید به کشتن گاو و رقص و مستی می‌پرداختند اما در عین حال بعد از پایان این عمل سمبلیک، در برابر نور خورشید به کشت و کار و سیاست و جنگ مشغول می‌شوند. نمونه کامل آن را امروز در «مهرابه» لالش - که نگارنده چند ماهی با آنان زیسته‌ام- میان ایزدیها می بینیم که، غاری در زیر زمین با چشـمه آب گوارایی وجود دارد که در درون غار، با شـمع و ترازوی عدالت مزین گشـته‌اسـت اما خورشـید نیز صاحب احترام و به طرف آن نماز می‌گذارند. به این معنی که مهر، خدای تاریکی و شیطان نبوده‌است و تاریخ با زرتشت و افلاطون در تقابل با آن خدای روشنایی را عَلَم کرده باشند، بلکه تاریخ، یک بعد از مهر را برجسته و بعد دیگر را نفرین و طرد کرد.

مهر/میترا، بعد از تولد از دل صخره، اولین کاری که می‌کند کُشتی‌گرفتن با خورشید و به زانو درآوردن وی است اما بعدا با گرفتن دست خورشید، وی را همراه خویش می‌کند. به این معنی که انحصارگری خورشید را به چالش می‌کشد تا راه برای حفظ اهمیت تاریکی که همان ناخودآگاه انسانی است، باقی بماند. تاریخ با دین و فلسفه، اصل تراژدی زندگی را درنیافت که هم تاریکی است و هم روشنی، از سویی، جنگ است و از سوی دیگر صلح که، در تقابل با بعد تاریکی و شیطانی میترا، بعد روشنایی و نور آن را برجسته و کلا مهر را نماد تاریکی و شیطان معرفی کردند. به همین دلیل با ظهور دین و فلسفه، اوتوپیا و تاریخ نیز زاده می‌شود. اساسا با فلسفه در افلاطون و دین زرتشت است که مدینه‌ی فاضله و فرشکرت زایش می‌یابد. که، دشمنِ توده‌ی جاهل در مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون نفی می‌گردد و در دین زرتشت نیز که، از دستبرد اهریمن/مهر باید محفوظ بماند و در ابراهیم در پی تحقق وعده الوهیم با قربانی کردن بشر برای آینده‌ی موعود می‌کوشد. چرا که وجود مدینه‌ی فاضله که در آینده اتفاق می‌افتد، نفی زندگی، همین زندگی و تراژدیهای آن است که تلاش برای تحقق مدینه‌ی فاضله و نفی دوگانگی مهر در همسانی خیر و شر و خودآگاه و ناخودآگاه با هم، نه تنها به تراژدیها پایان نداد بلکه باعث ازدیاد آن گردید که بعد از درک عمیق هگل، نیچه به زیبایی آن را تدوین که با پیامبر دیونیزوس به تراژدی زندگی، آری می گوید و قصد بازگشت به زندگی، همین زندگی را دارد و «مهرابه» های تاریک با «هه‌لپه‌رکی»، پذیرش دیونیزوس وار تراژدی زندگی است که نیچه درترکستان یونان به دنبال آن می‌گشت.

اینکه خدای اسلام، هم جبار و متکبر است و هم رحمن و رحیم، ندایی از مهر/خداست اما به شکلی وارونه و تخریبی. در اسلام، این دو دنیا از هم جداگشته‌اند و خدا در ماورا جامعه و تاریخ قرار دارد که با نظم‌سیاسی «خداسالارانه»، سعی در تحقق دوباره آن دارد که ناممکن است چرا که آخرت و سعادت در دنیای دیگری است و دنیا مزرعه‌ی آخرت. اما در مهر، تلفیق خیر و شر قبل از جدایی است و در همین دنیا است که قطعا دنیای دیگری در تقابل با آن برساخته نشده است. دو بعدی خدای اسلام، بازگشت به همسانی خوددا و سیاست مهری نیست بلکه تثبیت از هم بیگانگی آن است که سیاستی که در خدمت شریعت است، همان وارونگی ابزاری نظم کیهانی در خدمت مشروعیت متافیزیکی نظم‌سیاسی در از بین بردن روابط افقی بدنها و جایگزینی آن با روابط عمودی است که، سرِ هرم آن قوم/طبقه برتر عرب و قسمت تحتانی آن، اقوام مغلوب که اطاعت از سیاست‌خدایی، همان تن دادن به سلطه‌ی قومی عرب است، می‌باشد. همچنین، در مهر، بُعد جنگ و جباری، جنبه دفعی دارد و بعد مهر و رحمانی یا دوستی اقوام، جنبه ایجابی که تظاهر و تکامل سیاسی آن را در ماد و اخلاق امروزی کورد که با آن سیاست می‌کنند، شاهد هستیم اما در اسلام برعکس جهاد و جنگ و تصرف، مقدس است. ماد، تنها به جنگ و نابودی با آشور می پردازد که به سایر سرزمینها هجوم و به تصرف می‌کنند اما در مقابل با لیدی و بابل، معاهده و قرارداد صلح می‌بندد که معاهده بغازکوی مابین ماننای و هیتی، نمونه دیگر آن است. امروزه نیز حتی به شکل ناخودآگاه در میان احزاب کورد در «باشور» و «روژاوا»، شاهد آن هستیم که به دفعِ داعش و ترکیه و...با جنگ می پردازد اما به تصرف سرزمین دیگری اقدام نمی‌کند و به جنگ تهاجمی و ایجابی با هیچ قومی نمی‌پردازند. برای مثال بعد از فروپاشی دولت مرکزی عراق و سوریه، که هیچ نظمی برای کنترل وجود نداشت، کوردها تنها سرزمینیهایی که به کوردستان تعلق و کوردها ساکن آن بودند را دوباره تصرف کردند اما با وجود نبود قدرتی که آنها را کنترل کند، به سرزمین اعراب دست درازی نکردند در «روژاوا» نیز جنگ آنان صرفا با داعش مهاجم و حمله ترکیه بود و اگر به سرزمینی خارج از منطقه کوردستان هجوم بردند برای دفع داعش و کمک به مردم بود در حالی که تنها مانع هجوم و حمله ایرانیها و اعراب و ترکها، مانع بیرونی است.

به این معنی که، مهر هم خدای جنگ است و هم صلح ودوستی اقوام که، اسلام آن را وارونه کرد و جنبه ایجابی جنگ و تصرف را برجسته کرد و جنبه مهری آن را به حوزه اخلاق فردی فروکاست که در حالیکه جنبه مهر و دوستی مهریسم، جنبه سیاسی و قومی نیز دارد. به همین دلیل، در اسلام قاتلو فی سبیل الله و تصرف گنجهای قیصر و کسری دیگر اقوام، مانند زرتشتیان پارسی، با جنگ مقدس وجود دارد که تا به امروز در جمهوری اسلامی ایران و داعش بازتولید شده‌است، اما در مهر و حاملان آن کوردها، از مادها تا امروز شاهد آن نیستیم. جنبه‌ی مهر و دوستی در آیین مهر، تنها جنبه فردی و اجتماعی ندارد بلکه جنبه سیاسی و دوستی با دیگر اقوام را نیز دارد که جنبشهای فتوت و عیاران به همه اقوام یاری و به دفع ظلم درمیان همه اقوام می‌پرداختند و جنبشهای اخیه و بابائیه آناتولی که، به کمک و ساکن کردن ترکهای تازه وارد پرداختند که البته پاسخی که دریافتند، کشتار و سرکوب و حذف بود. همین امروز نیز شاهد آن هستیم که کوردها در دفع داعش به عربها در موصل و رقه کمک کردند و برخوردی که با پناهندگان در کوردستان می‌شود، باید الگوی کشورهای دموکراتیکی چون آلمان گردد. اما تاریخ و اقوام تاریخی پارس و عرب و ترک، با ادیان زرتشت و اسلام، با مقدس کردن جنگ با دیگر اقوام، در قالب جهاد و غنیمت، به

جنگ، جنبه‌ی تهاجمی و تصـرفی دادند و دوسـتی و مهر را به حوزه‌ی اخلاق شـخصـی، آنهم در میان قوم خویش محدود کردند. در واقع، مهریسـم را وارونه مصـادره کردند. صـلاح‌الدین ایوبی نیز که از فتیان بود، رفتارهای سـیاسـی وی در دوسـتی اقوام و اهمیت قرارداد، ناشـی از تربیت مهری/کوردی وی بود نه اسلامی همانطور که آزادی زن و برابری امروز روژآوا در چهارچوب تحولات تمدن اسلامی قابل تحلیل نیست بلکه منطق مهری رسوب‌یافته در مخیله سیاسـی کورد است که فرصت بروز یافته است. عینیت گشـته‌ی ذهنیت مهری اسـت که در ایوبیان گذشـته از فیلتر روحانیت شـرعی اسـلام، با فراموشـی مکان هبوط مهر یعنی کوردسـتان انجام گرفت و امروز نیز با فراموشـی ژانوس مهر، سـرِ سیاستِ آن فراموش شده است و با بعد اخلاقی آن به سیاست می‌پردازند.

در مورد سـیاسـت نیز، تاریخ مدیون میترا اسـت اما بارمعنایی آن را در جهت منافع حاکمان و سـلطه‌ی قومی و طبقاتی تغییر دادند. مهر، خدای سـیاسـت اسـت و کاملترین تجلی وی سـیاسـت و حقوق اسـت و شـاه همان خودداسـت. اما این بسـیار متفاوت با خداسـالاری و پادشـاهیهای مقدس دینی است. در مهر، خدا همان شاه است اما مخلوق توافق مردم است که واژه‌ی پارسان و سان و بگ و..نمادی از آن اسـت. اما اقوام تاریخی که واژه را از مهر گرفتند، معنای آن را وارونه کرده و شــاه را نماینده خدا و یا تجلی خدایی خالق و متافیزیکی و قادر مطلق کردند که شاه نه پاسخگو ومخلوق توافق مردم بلکه خالق و صاحب آن است؛ به همین دلیل، دین و قوانین الهی و نظم سلسله‌مراتبی زایش یـافـت کـه لازمـه‌ی آن و جـایگزین روابط عمودی بـدنهـا بـه جـای افقی، ایجـاد روح و معنویت اسـت. برای نمونـه، واژه فره ایزدی و شـاهنشـاهی، مادی هسـتند. فره‌ایزدی، به معنی تکثر شـاهی اسـت؛ فره به معنی زیادVery و ایزد، شـاه اسـت که همان شـاه بودن ایزد/خداست که مخلوق توافق سیاسی است که با توافق، شاهی را به نمایندگی خویش بر می گزینند که همان سرچوپی «هه‌لپه‌رکی» است به همین دلیل خلقبت، گذار از وضـع طبیعی با قرارداد به وضـع مدنی اسـت اما پارسـها و زرتشـت با مصـادره‌ی مفاهیم، معنای آن را وارونه کردند و فره، به نشانه‌ی ایزد تغییر معنا یافت که ایزد نیز نه شاه بلکه خدایی خالق و ماورا سیاست است که شاه تجلی ونماینده او است ناگزیر مردم باید چون گله مطیع باشند. در مهر، در واقع این خداست که، تجلی ونماینده شاه است؛ یعنی خود شاه است و مخلوق است. به عبارت دیگر، هم خالق است و هم مخلوق اما خالق، اجماع و توافق انسانهاست چون خوددا همان بدن‌کاملِ هه‌لپه‌رکی است که سرچوپی را تعین می‌کند اما در ایران و اسلام، شاه نیز مخلوق است اما خالق از مردم/بدن‌کامل گسسته است و شاه، واسطه خالق و مخلوق و نماینده‌ری روح مطلق می‌شود نه پیوند عینی آن دو. به همین دلیل صورت‌سمبلیک آفرینش در مهر، خلقت سیاسی است و عهدالست در همین دنیا قبل از تشکیل سیاسی است نه قبل از خلقت جهان و انسان. از این‌روی، فره در متون قدیمی یشت ها که با آب پیوند دارد، در متون بعدی زرتشتی شـده، پیوند آن با آب گسـسـته می‌شـود و با آتش پیوند می‌یابد که همان گسـسـتن از میترا/قرارداد به خداسـالاری نیز می‌باشـد چون آتش به طرف آسمان است و آب به طرف زمین، ارسطو به درستی آتش را خشونت توصیف کرد چون مسیر آن به طرف آسمان است.در افلاطون نیز همین اتفاق افتاد با فرافکنی خدا به متافیزیک در قالب «عالم مثل»، فیلسوف-شاه ابداع می‌شود که نماینده و مفسر «عالم مثل» است که عامه باید مطیع باشند.

مصادره و سرکوب، رابطه تاریخ و فلسفه روح، در تقابل با میترا بوده است که بنیاد تقابل‌های دوگانه را بوجود آورد که نیچه با شعار دوستی مار و عقاب سـعی د رگذار از آن داشـت که دریدا پیام را خوب دریافت در کشـف غیریت مقدم بر تقابل. این تقابل، بنیاد قومی دارد که با گسست از روح قومی، جنبه فرهنگی به خود نیز گرفته است. هگل به درستی انضمامی گشتن روح مطلق را در روح قومی می‌داند و مارکس با تجربه غرب مدرن به آن جنبه طبقاتی داد. اکنون در قرن بیست و یکم ما همچنان شاهد تضاد مهر با تاریخ و اقوام تاریخی هستیم. کوردها با پیام دوسـتی اقوام مهر در موصـل به عربها یاری می رسـانند اما با تهاجم عربهای بغداد مواجه می شـوند. د رآناتولی کوردها با ترکمن های مهاجم و آواره سکونت و شغل دادند اما در تثبیت آنها با عثمانی و صفوی با پاسخ سرکوب و کشتار و حذف مواجه گشتند. مادها نیز پارسها را اسـکان و با سـاخت پاسـارگارد سـعی در متمدن کردن آنان و ایجاد نظم میان قبایل آنان داشـتند که تاریخ گواه پاسخ پارسـها به مهر و محبت مادها با ضحاک و اهریمن و دیو است. این جنبه دوستی اقوام ، هنوز در میان کوردها به طور سمبلیک و ناخودآگاه، باقی مانده‌است اما درک درستی از آن که، از اخلاق سیاسی گسسته و جنبه اخلاقی و اجتماعی یافته‌است، پیدا نکردند. به همین دلیل، با وجود جنبشهای به ظاهر سـیاسـی، فاقد سـر سـیاسـت و درکی سـیاسـی از سـیاسـت عملی خویش هسـتند. نمونه آن درک اخلاقی و حقوقی از مفاهیم سـیاسـی ناسیونالیسم و فدرالیسم است. به این معنی که با ذهنیت اخلاقی گشته مهری، عملا وارد سیاست گشته‌اند.

کل تئوریهای عبدالله اوجالان، تئوریزه کردن چیزی است که عملا وجود دارد لاجرم فلسفه نظری برای حفظ نظم موجود نه ایدئال و عملی برای تغییر در آینده است. اوجالان از سویی،عصر دولت/ملت را پایان یافته و آن را برساخته مدرنیته کاپیتالیستی می‌داند که باید نظمی تازه که همان کنفدرالیسم دموکراتیک بدون دولت است، در مقابل آن پی‌ریزی شود، اما ایده‌ی وی توجیه همان نظم موجود و حفظ دولت و مرزهای دیگری است چون از سوی دیگر اعلام می‌کند که ما چهارچوب مرزها و دولتهای امروزی را تغییر نمی‌دهیم در نتیجه نخواستن دولت، محدود به دولت کوردی می‌گردد. همچنین وی مشکل دولتهای حاکم را به سانترالیزم محدود می‌کند که درکی از شکل انصمامی روح نیافته‌است و دولت به یک نهاد تقلیل می‌یابد.

به این معنی که تئوری اوجالان، حفظ نظم موجود و نظری کردن قربانی بودن و بی دولت بودن کورد از سویی، و تثبیت و تداوم سلطه‌ی دولتهای دیگری است که همان تئوریک گشتن و تداوم استراتژی و سیاست سایر احزاب روژهەلات و دکتر قاسملو است که ما ایرانی و در چهارچوب مرزها و دولتهای حاکم قصد تجزیه نداریم . برادری خلقها همان دوستی اقوامِ مهری است، و اوجالان ظاهر درکی از آن یافته‌است که بدون سنت، امکانیت تحقق ایده‌های مدرن فراهم نمی‌شود. این مسئله مهم است چرا که فقدان چنین سنتی در میان سه قوم ترک و عرب و فارس، باعث شده است با وجود انحصار امکانات مدرنیته و در حاشیه نگه‌داشتن کورد و با وجود تغییر نظامها و ایدوئولوژیها، حتی در آستانه‌ی تحقق دموکراسی و حقوق بشر نیز نیستند در حالی که کوردها با وجود عدم امکانات و در حاشیه بودن، در اولین فرصت قادر به تحقق نظمی توافقی و دموکراتیک هستند. سنت، حتی اگر در سوژه‌ی خودآگاه فراموش شود، مخیله‌ی سیاسی و مهمتر از آن شخصیتها را شکل می‌بخشد. نظم‌های سیاسی و فرهنگی به عنوان روح عینی، تجلی شخصیت اخلاقی و ذهنیت انسانهای آن است و به غیر از انسانها/ملت، عامل دیگری مسئول دیکتاتوری کشورهای منطقه از جمله ایران و داعش نیست. نظم دموکراتیک کوردها نیز، تجلی شخصیت اخلاقی آنهاست. مولفه‌های دیگر، مکمل هستند نه عامل. هر تحقیقی که از انسانها شروع نشود و دلیل را از دوش انسانها بردارد مانند یافتن دلایل طبیعی و خارجی برای استبداد ایرانی/فارسی یا داعشیسم عربی، در حوزه‌ی علم قرار نمی‌گیرد بلکه بازمانده‌ی دست پنهان خدا و به حوزه‌ی اسطوره تعلق دارد که قبلا به آن پرداخته‌ام. اما مشکل شخصیت اخلاقی کورد از سویی، به اقوام تاریخی بر می‌گردد که دوستی و پیام آشتی و مذاکره را با جنگ و ترور پاسخ می‌دهند و از سوی دیگر، عدم درک سیاسی سیاست و استراتژیک آن است یعنی تحولی که مهر، بعد از خرمدینان از سیاست به اجتماع و اخلاق پیدا کرد، هنوز درک نگشته‌است و با درکی اخلاقی از سیاست، برای سیاست نظریه‌پردازی می‌کنند در حالی که مهر با دشمنانِ توافق و میثاق، می جنگد؛ مهردروج یعنی شکستن پیمان، بزرگترین دشمنان مهر هستند. همانطور که ماد با آشور جنگید و با دوستانِ مهر و محبت و میثاق، آشتی می‌کند که همان توافق همه شاهان در انتخاب دیااکو و حمله به آشور بود که دیاکونوف به بیست و هفت شاه متساوی الحقوق در سپاه ماد، طبق کتیبه‌های آشوری اقرار می‌کند. این عدم درک را از دشمنی احزاب با دیگر احزاب کوردی مانند دشمنی پ.ک.ک با پارتی و برعکس، شاهد هستیم، برادری خلقها و دوستی اقوام، در ایدئال خویش هنری و انسان دوستانه است اما دیگران درکی از آن را ندارند لاجرم صلح و برادری یک‌طرفه میسر نمی‌شود. این ایدئال نیز ابتدا باید از خانه خویش یعنی دوستی احزاب و امارتهای کوردی «باشور و باکور و روژه هلات یک ولات یک خبات» آغاز گردد، سپستر در رابطه برابر به دیگران نیز سرایت کند. به این معنی که تز تازه‌ی اوجالان در صورتی که درست فهمیده شود - که همان بازگشت سیاست به سیاست اخلاقی گشته مهر است-، باید در تداوم همان شعار «باکور، باشور، روژهەلات یک خبات و یک ولات باشد» که توافق و میثاق داخلی و دفع دشمن خارجی است، درک شود، نه در گسست از آن. اما متاسفانه این تز، تئوریک کردن آن پروسه‌ایی است که با فتوتیه شروع و با سهروردی و ایوبیان، صورت عملی و نظری یافت؛ یعنی عقب نشینی سیاست، به حوزه‌ی اخلاق اجتماعی است که با ادبیات و مذهب عرفانی، نه تنها از سیاست بلکه از صورت سبملیک مهر نیز گسست و ورود به دنیای سیاست مدرن، تنها در عمل بود و فاقد ذهنیت که، عمل کوردی در صد سال اخیر، همیشه در جهت صورتها و ایده‌های دیگری سیر کرده است و سواری مجانی ارائه داده است. این عدم درک در ناخودآگاه جمعی کورد رسوب یافته‌است و با مفاهیم مدرن توجیه خویش را می‌یابد. نمونه‌ی دیگر آن این است که رهبر باکوری ما، که متولد حران است، خود را پیامبری در تداوم ابراهیم می‌داند که همان فتیانی است که ابراهیم را ابولفتیان در نظر می‌گرفتند. اوجالان درک نکرده‌است که ابراهیم عصیانی بود برعلیه چیزی که اوجالان در صدد احیای سنت آن است که وی نیز باید عصیانی بر علیه سنت ابراهیم باشد که عملا هست اما از خلا نظری آن رنج می برد.

خودی تفسیر کردن دیگری، که امروز در سیاست شاهد آن هستیم، نه سیاست، بلکه سیاسی شدن فرهنگی است که در دوران اسلامی شاهد آن در قالب تصوف و فلسفه بودیم. تاریخ و متافیزیک در عین گسست، گوهری از تداوم مهر را با خود دارد، مهر نیز در عین حفظ گوهر اصلی خویش، بی تاثیر از فرهنگهای تاریخی نبوده است برای نمونه تصوف که از سویی، تداوم است و از سویی، گسست، نمونه کامل آن را درسهروردی می بینیم در عین حالی که به احیای «صورت سمبلیک» و «عقل سرخ» می‌پرازد، تفسیری معنوی و عرفانی از آن دارد. نمونه بهتر آن در همان دوران قبل از اسلام که مهر در عین حالی که در مزدک جنبه عملی و سیاسی آن عصیان می‌کند، در مانی که وحی وی، نقاشی و تصویر است، اثراتی از معنویت و متافیزیک ادیان و تاریخ را به خود گرفته است که این پارادوکس را در تصوف فتویه و قلندریه شاهدیم که در عین حالی که اخلاق و میثاق و برابری و مستی و نفی مقیدات سیاسی و اخلاقی و دینی است، جنبه معنوی و عرفانی نیز دارند که علی و محمد و ابراهیم به سرسلسله فتیان تبدیل می‌شوند. نمونه امروزی آن نیز یارسان است که از سویی، عهد و میثاق و نفی مقیدات دینی و گاوکشی را دارند و از سوی دیگر، علی و مظاهری از شیعه مزین آیین آنان گشته‌است. سیاست امروز نیز از سویی، دوستی اقوام مهریست و از سوی دیگر، گسست از آن به این معنی که ماده‌ی آن مهری/کوردی است اما بدون میانجی و صورت کلی کوردی بروز می‌یابد. لاجرم، همانطور که ذهنی و روحی شدن بدن‌کامل، بدون هزینه انجام نگرفت، سیاسی شدن آن نیز بدون هزینه نخواهد بود که مهردوستی اقوام، باید منطق ما/دیگری سیاست را بپذیرد.

نباید فراموش کنیم که در دوران مادها نیز با وجود درک سیاسی مهریسم و اهمیت جنگ دفعی، تداومی نیافت و توسط سامیها و آشوریها و پارسها به نیستی گراید که به مفهوم «کرول» بر می گردیم. به این معنی که مهر و مهریان تنها یک طرف بازی هستند طرف دیگر که جنگ و تصرف گنجهای اکباتان و کسری، مقدس و تحقق دین آنان است که امروز تحقق ملیت آنان گشته‌است، نمی توان با دوستی ملل و اخلاق، با آنان معامله و چرخهای خونین سیاست تاریخی را به چرخش در آورد. خلق انسان نوین و «طرحی نو در انداختن» محصول دوران هنری و ادبی شدن مهریسم است که امروز بدون روح سیاسی به سیاست بازگشته است. در واقع پروسه‌ی اخلاقی شدن مفاهیم سیاسی بعد از خرمدینان، پروسه‌ی هنری و ادبی نیز بود که خلقت سیاسی با توافق و قرارداد اجتماعی، به شکل هنری و ادبی «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم»بیان می‌شد که امروزه، در عالم سیاست قصد درانداختن طرحی نو و شکافتن قدرت دیگریها به شکل هنری و بدون قدرت سیاسی را دارند.

مسئله این است که امروز با وجود جنبه «کرولی»، کورد «کرمول» نیز شده‌است که همان جنگ داخلی و ادعای دوستی و توافق با دیگری است. بویژه اینکه امروزه، مهریسم که چون ژانوس خدایی دوچهره بود، به یک چهره اخلاق و حقوق تقلیل یافته‌است در حالی مفاهیم اخلاقی سیاست، چون آزادی و برابری را نمی توان بدون قدرت سیاسی تحقق داد. تاریخ نیز اگرچه از نظر آگاهی پایان یافته‌است اما در عمل هرچه بیشتر بازتولید می‌گردد و این همان درک تراژیک بودن آن است و پایان نظری به معنی پایان تضاد سیاسی اقوام نیست. همچنان که در اوج «صورت سمبلیک» مهر، زیر سم هجومهای آشور و پارس از بین رفت. نمونه‌ی بهتر تداوم تهاجم اقوام تاریخی را در برخورد فارس و عرب و ترک با کورد در قضیه رفراندوم را شاهد بودیم. لاجرم شاید گریزی از گسست از کورد/مهر نیست؛ اگر صفویان وفادار به مهریسم باقی می ماندند، شاید امکان تشکیل امپراتوری را نمی‌یافتند. شرط کورد بودن گسست از کورد است. تاریخ پتانسیل مهر را ندارد. از نظر هنری، کورد افق سرخی است که غروب اقوام تاریخی را ندا سر می‌دهد. کورد قومی از خاورمیانه که بخشی از آن نیست. رهایی قومی کورد، رهایی عام اقوام که به معنی نفی اقوام است. رهایی قوم-مذهب کورد/مهر، رهایی از قومیت و مذهب به طور کلی هست اما در حد ایده باقی خواهد ماند. تضاد کورد بودن و سیاسی بودن، تضاد پایان نظری تاریخ و تداوم آن در عمل است که به تضاد رئالیسم و ایده‌آلیسم احزاب کورد منجر گشته‌است. در واقع چیزی که از قاسملو تا اوجالان آن را رئالیسم می نامند از نظر راقم این سطور، همان ایده‌آلیسم کوردیت است و رئالیسم، گسست از این ایدئالیسم چرا که پاسخ این ایدئالیسمِ رئالیسم در نظر گرفته شده را در میکونوس و موصل و عفرین مشاهده‌کردیم. این تضاد رئالیسم و ایده‌آلیسم را در خود پ.ک.ک شاهد هستیم عملا از کورد گسسته است و منطق رئالیسم را در قندیل پیاده می‌کند اما در نظر، در دام ایده‌آلیسم افتاده‌است. صد سال گذشته ثابت کرد چیزی که اسم آن را رئالیسم می‌نامند، مانند دموکراسی خلقهای ایرانی، از هر ایدئالیسمی ناممکن‌تر است.

در پایان باید گفت که اوجالان به طور ناخودآگاه پژواکی از ندای «عهد الست» را یافته‌است که نظریه‌ی خود را برگرفته از سنت می نامد اما با مشکلاتی چند مواجه است: مهمترین اینکه تز تاریخی وی همکاری اقوام و تمدنهای قدیم است که از دیدگاه اخلاقی و سیاسی امروز وی نشات می‌گیرد برای مثال از همکاری سامی و کورد در تمدن سومر و همکاری پارس و ماد در هخامنشیان سخن می‌راند که هردو مبتنی بر تضاد و تقابل بوده است نه تعامل. مسئله بعدی اینکه وی بسیاری از سبملها و نشانه‌ها را یافته‌است اما در صورت کلی زرتشت و فاقد صورت کلی مهریسم است که به فقدان صورت کلی دولت انجامیده است. همچنین، مخیله سیاسی که وی آن را سنتی می نامد که مدرنیته کاپیتالیستی آن را نابود کرده‌است، نه سنتِ قبل از ظهور مدرنیته کاپیتالیستی با دولت/ملت، چرا که دولتهای خاورمیانه بازتولید امپراتوریهای قدیم هستند، بلکه سنتی قبل از ظهور تاریخ و مستور مانده در دل تاریخ است که وی متوجه گسست در آغاز تاریخ و تحول مفاهیم آن نشده است که بازگشت به سنت قبل از مدرنیته کاپیتالیستی، احیای روابط امارت-امپراتوریها در قالب کنفدرالیسم بی دولت کوردی و تایید دولت دیگری است در حالی که سنت، به قبل از تشکیل امپراتوریها باز می‌گردد نه تنها قبل از تشکیل دولت-ملت مدرن.

ایده‌ی تداوم بدون توجه به گسست آن، به همسان پنداشن خویش با ابراهیم و پیامبران منجر می‌شود. نمونه دیگر بی توجهی به گسست در تداوم و تحول مفاهیم این است که، میترای زرتشتی/ایرانی شده اوستا و اشکانیان را تداوم مطلق مهریسم فرض کنیم که مقرون به صحت نیست. بدون توجه به تحول مفاهیم در ارتباط با سیاست که در اینجا تحول صورتهای سمبلیک مدنظر است، قادر به تاریخنگاری دینی و فلسفی نیستیم. عدم توجه به تحول مفاهیم و سمبلیک مهری مقدم مادی به میترای پارسی/زرتشتی که همان عدم درک تحول ماد به هخامنشیان پارس است، مانند عدم درک استفاده از مفهوم پیشمرگ توسط دولت ترکیه است که در قندیل به جنگ پیشمرگه‌های کورد می روند. هردو ظاهرا اسم پیشمرگ را بر خود دارند اما پیشمرگ حقوق بگیر دولت ترکیه، به جنگ پیشمرگ کورد قندیل می رود. آیا چون ظاهرا هردو را پیشمرگ نام می نهند، باید چشمان خویش را به تفاوتهای آن دو ببندیم؟ همانطور که امروز پیشمرگه کورد را بدون کورد نمی توان از بین برد، میترای مقدم مادی را بدون برساختن میترای تقلبی زرتشتی، نمی شد از بین برد. این مثال را آوردم تا توجهی به تحول مفاهیم دریافت شود که میترای زرتشتی/پارسی مانند پیشمرگه/جاش دولتی، نه در تداوم و یا مکمل، میترای مقدم مادی، بلکه در گسست و فراتر در تقابل با آن است همانطور که امارتهای کوردی از روادیان تا بابان و احزاب امروز، گسست در تداوم گوتیها و مادهاست چون به جای اجماع داخلی مانند ماد و گوتی بر علیه سامیها و پارسها، در پی اجماع با دیگری هستند ناگزیر به دولت که توافق همه‌ی آنهاست دست نمی‌یابند. دوستانی که از تداوم مهر بدون توجه به گسستها و تحولهای آن نظریه بافی می‌کنند و اوجالان که متوجه تحول در سنتها و قادر به درک گسست از ماد به پارس نگشته‌است، قادر به دریافتی از سنت و تحول مفهومی و سمبلیک آن نمی شوند که به جای سنت تحریفی فاقد سرسیاست، به سنت حقیقی و سیاسی که تجلی خوددا بود، بازگردند. این سنت که اوجالان به دنبال آن است، نه قبل از مدرنیته کاپیتالیستی و دولت-ملت، بلکه قبل از تاریخِ امپراتوریهاست. به این دلیل که، وی متوجه تحولِ در بالا ذکر شده از سیاست به اخلاق و هنر، نگشته‌است از یک سو، به کنفدرالیسم بی دولت دموکراتیک کورد در چهارچوب دولتهای حاکم دیگری می‌رسد که تایید بی دولتی کوردی در میان دولتهای دیگری است و از سوی دیگر، که نظریه وی به طور ناخودآگاه بیانگر آن است، رئالیسم دیگریها، این ایدئالیسم کوردی را به قبرستان ایده‌های متجسد شده در تن کوردها و کوردستان تبدیل می‌کنند که نتیجه‌ی این ایده‌آلیسم و آن رئالیسم، همان امر مسیانیک پذیرش دیگری و قربانی پیشمرگه است. بنابراین، نباید اسیر شوقهای هنری و احساسی یا توهمات پایان تاریخ و تحقق مدینه‌ی فاضله در عمل بود. تاریخ، فاقد هرگونه غایتی است؛ پایان آن در عالم نظر در حد زیبایی‌شناسی و سمبلیکِ تشویق روژآوا تقلیل می‌یابد اما مانع حمله ترکیه و سرکوب ایران نمی‌گردد. تاریخ، چیزی جز سلطه و توجیهات آن نیست. مطلق و همه چیز سیاست و حقانیت آن است. خداوندگاران سیاست، صاحب شوکت و تاریخ و صاحب نام می‌شوند، مانند ایران، اما محرومان از سیاست، از هنر و فرهنگ و اخلاق و تمدن و تاریخ نیز نه تنها محروم گشته‌اند، به بدترین مفاهیم نیز ملقب می‌شوند، مانند کورد.

تمدن عربی و ایرانی، چیزی جز منطق غرایز قبایل در تصرف و قتل و غنیمت نیست که با ادیان اسلام و زرتشت به آن منطق غرایزِ ماقبل تمدنی، جنبه تمدنی داده و آن را به سطح تمدن و نظم ماوراقبیله انتزاع کردند. به عبارتی دیگر، تمدنهای خاورمیانه‌ی ایرانی و عربی و سپستر ترکی، نه در گسست از منطق غریزه‌ی قدرت و تاراجِ قبیله و عشایر بلکه گسترش و انتزاع آن به ابر قبیله‌ی امپراتوری/خلافت بوده است و دولتهای مدرن نیز به قول فانون همان نئوقبیله‌گرایی است. لاجرم گسست از تمدن مهری به تمدن ایرانی هخامنشی و عربی

اســلامی، نه گذار از ماقبل تمدن به تمدن، بلکه گذار از تمدن به منطق ماقبل تمدنِ مدعی تمدن اســت. به همین دلیل، نظریه‌ی «دوره‌ی محوری» که آغاز تاریخ را همســان با گذار به ساحت تمدن در نظر می‌گیرند، نمی تواند مقرون به صحت باشد. آغاز تاریخ، جایگزینی روابط عمودی بدنها با روابط افقی و توجیهات آن با دین و فلسفه و اسطوره متافیزیکی است که همان ایدوئولوژی غریزه جنسی و منافع اقتصادی و اراده قدرت اقوام ایرانی و عربی و ترکی و رومی است. زوال متافیزیک یا صورت‌بندی خاطره ازلی در قالب بت ذهنی و ایدوئولوژی، - به قول اوجالان- تنها ماســک خدایان را از بین برده اســت نه خود روابط عمودی و ســلطه را که در خاورمیانه، مشــروعیت دولت-ملت و مرزهای سیاسی، با دینهای تازه‌ی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی، جایگزین منطق قدیم امپراتوریها گشته‌است و منافع ملی و قانون نیز جایگزین غارت و شریعت. بنابراین، کل فلسفه هگل نمی‌تواند تاریخ را مشروعیت ببخشد. تاریخ یک خطا بود و پایان آن - به قول خودِ هگل- نه تحقق سعادت و خوشبختی بلکه تنها خودآگاهی است که کورد از این خودآگاهی نیز محروم است.

×××

اشاره کردم که کوردستان، مهد تمدن و انقلاب کشاورزی در میانه‌ی جغرافیای شرق و غرب است که از نظر مفهومی نیز مهر و ماد به معنی میانه و میانجی هستند که شرق و غرب در رابطه‌ی پاردوکسیکال نفی /مصادره با آن شکل گرفتند. پارادوکس نفی و جذب یا سرکوب و مصادره در مقابل صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهر، موتور محرکه‌ی تاریخ گشت. از یک سو، در تقابل با پذیرش تراژدی و سکوت آن، کلام یعنی وحی و دیالکتیک زایش یافت که لازمه آن نه خوددای«بدن‌کامل»، بلکه خدایی روحی و ماورا انســان بود که در گفتگو با آن، نفس به خودآگاهی می‌رســد. خوودای مهر که بدنی و دنیوی بود، امکانیت گفتگو یا کلام با آن نبود بلکه زیســته می شــد و عمل ســمبلیک یعنی زبان بدن و موسیقی و از خود بی خود شدن زبان تصویر آن بود. های و هوی فریاد سکوت ناشی از وجود آن و هوره فریاد سکوت غربت آن است. در مقابل قرارداد نیز، فیلســوف/شــاه و فره ایزدی شــاهان و در یک کلام خداســالاری و نظم طبقاتی پابرجا کردند. در مقابل پردیس دنیوی، فردوس آسـمانی برسـاختند که لازمه همه آنها برسـاختن روح و معنویت اسـت که برای تربیت آن دین و فلسـفه زایش می‌یابد که هرکدام در ارتباط با سلطه‌ی قومی و طبقاتی و ساختار طبقاتی بود که، مشروعیت بخش نظم تازه در تقابل با نظم زمینی و برابری باشند. با این تحولات عینی و ذهنی، خوددا از انسان و سیاست گسست و متافیزیک و تضاد مطلق خیر و شر و روح و ماده برساخته شد که دال مقدم را با برجسته شدن بعد مادی و تاریکی آن، اهریمن و شر و تاریکی و جهالت لقب دادند و با برجسته کردن بعد روحی و معنوی خویش، خود موخر را اهورا و علم و خیر و نور ملقب گردانیدند و تضاد آشتی ناپذیری بین آن دو بوجود آمد که، تضاد اقوام و متافیزیک تاریخی با کورد و طرد کورد از درگاه تاریخ چون طرد شیطان از بارگاه الهی شد و کورد به قول ژان.مار، قوم فراموش شده‌ی تاریخ گشت. از سوی دیگر، درک و تصور آنان از خلقتِ عهدالست و صورت اولیه و کامل هرچیزی قبل از هبوط، برگرفته از صورت‌سمبلیک مهری است اما سازه‌های معنایی آن را دگرگون کردند مانند عالم‌مثل که در حین نفی، مصادره تمثیل غر نیز می‌باشد.

در گسست از «هه‌لپه‌رکی» به نمازجماعت و طواف، که نقاش و نقش، خدا و فرد یا شاه و ایزد از هم گسیختند، دین و فلسفه و کلام وحی و دیالکتیک زایش می‌یابد که فاصله ایجاد شده خدا و فرد یا آسمان و زمین را پر کنند که لازمه آن تقسیم بندی روح و ماده است که خوراک روح، قواعد بیرونی دین و اخلاق می‌گردد در حالی که در یکی بودن ماده و روح در مهریســم، نیازی به قواعد بیرونی دینی و اخلاق نبود که این قواعد بیرونی نیز در نهایت رسالت درونی کردن سلطه‌ی قومی و طبقاتی را داشت.

تاریخ سرگذشتِ گسست و بازگشت به اصل آغازین است؛ بازگشت به زمانی که «بدن آزاد بود» است. از سویی، خود مردمان حامل این اصل اولیه یعنی کوردها، در قالب جنبشهای عملی و سیاسی از مزدک و خرمدینان تا فتوت و اخیه و تا سکولاریسم و سوسیالیسم امروز، سعی در تحقق دوباره آن دارند و از سوی دیگر، از مانی و تصوف وقلندریه تا شیخ اشراق، تقلا در یافتن صورت نظری برای آن را دارند. اما بازآفرینی این اصل در عالم نظر، در غرب با هبوط خوددا و مرگ خدا روی داد که زادگاه گسست مطلق از آن با عالم‌مثل و فیلسوف-شاه نیز بود. هابز و روسو با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، بازگشتی به آن بودند. کانت با بیرون کشیدن هسته اخلاقی دین و نفی پوسته آن، ندایی از این اصل یافت اما همچنان تضاد میل و غریزه باقی ماند. قبل از وی اسپینوزا با یکی پنداشتن خدا و طبیعت تضاد میل و اراده را نفی کرد. هگل با ادیسه‌ی تاریخی خویش که خدا نه در طبیعت بلکه در تاریخ تجلی و در واقع خود تاریخ است، تضاد میل و غریزه یا فرد و مطلق را به

سرانجام آن که همان نفی آن است، رساند. نیچه با چنین گفت زرتشت، به زرتشت آغازگر دوئالیسم تاخت و ندای بازگشت جاودانه به همین زندگی تراژیک را با پیامبر دیونیزوس داد. شکل دینی این بازگشت، با مسیح اتفاق افتاد که خدا در بدن بشر حلول می‌یابد؛ مسیح در سفره‌ی خوراکیهای مهریسم رشد و نمو یافت و شکل فلسفی آن در هگل بیان گشت که با واسطه فوئرباخ و مارکس در تقدم ماده بر روح و عدالت برابری در مقابل عدالت افلاطونی در آزادی بدنی فوکو و گسست سیاست از نظریه و پیوند آن به کنش برابری رانسیر به نتیجه نهایی خویش رسید که شکل برابری از آغاز را در «روژآوا» مقایسه می کنیم که نه مذهبی است و نه قومی و بر اساس قرارداداجتماعی شکل گرفته است که البته واقعیت عینی همانطور که افلاطون اشاره کرده‌است، نمی‌تواند به شکل کامل، «صورت سمبلیک» را تجلی دهد بویژه که اوجالان با جهاد اکبر بُعد پردیسی آن را نادیده گرفته است. افلاطون در مدینه‌ی فاضله خویش، نقاشان و شاعران را اخراج می کرد؛ در مدینه‌ی فاضله «روژاوا» یا همان مغرب ظلمت، باید ژورنالیست‌ها و استراتژیستهای سیاسی را بیرون راند که عمل را صورت نظری نامتناسب می پوشانند.

باید تاریخ را دوباره نگاشت تا رهایی از این دوئالیسم میسر گردد. برای رهایی از خداسالاریها و مقدسات آن باید حوزه نااندیشیده و تاریک مانده‌ی تاریخ که در ناخودآگاه جمعی ما و شخصیت اخلاقی ما وجود دارد را به منصه‌ی روشنایی رساند. این ناخودآگاه در آیین مهریسم و به شکل سمبلیک و رسوم در میان کورد باقی مانده‌است. مهریسم فرهنگی، گسترده‌تر از سرزمینهای امروز کوردستان است چرا که کوردستان نیز در قدیم گسترده‌تر بود. کورد محدود به تبار و نژاد و زبان خاصی نیست بلکه نام عامی است که بر یک مجموعه فرهنگی و تمدنی نهاده شده‌است در قدیم نیز گوتی و ماد نامهای عامی بودند و دولت مادی نیز شامل مجموعه اقوام و قبایل و زبان و مذاهب گوناگون بود که فارس و سامی نیز بخشی از دولت کوردی با حفظ هویت زبانی و مذهبی خویش بودند. اکنون نیز شاهد هستیم برخلاف تک زبانی و تک مذهبی فارس(زبان فارسی و مذهب زرتشت-اسلام) و عرب(زبان عربی و دین اسلام)، در کوردستان مجموعه‌ایی از زبانها(کرمانجی، سورانی، هورامی، کلهری و..) و مذهبهای کوردی(ایزدی، یارسان، علوی و شبک و..) وجود دارد. تکثر مذهبی کورد ربطی به مذاهب خارجی پذیرفته شده توسط کورد چون اسلام و مسیح و یهود ندارد که اکنون بخشی از فرهنگ متکثر کورد هستند بلکه در خود کورد، مذاهب متکثری وجود دارد همانطور که زبانهای متکثر آن ربطی به زبانهای خارجی تحمیل شده ترکی و عربی و فارسی ندارد بلکه خود کورد، مجموعه‌ایی از زبانهاست. این‌که کسانی مانند مکنزی با مشاهده‌ی تفاوتهای زبانی، برخی از زبانهای کوردی را تعلق به خانواده‌ی دیگری در نظر می‌گیرد، هیچ درکی از از کورد نیافته است و بر اساس دیدگاه وحدانیت وجود و مطلق ناسیونالیسم مدرن به آن نظر می‌افکند. ناسیونالیسم تنگ نظر مدرن، قادر به تحلیل فرهنگ متکثر زبانی و مذهبی کورد نیست. شباهتهای زبان کوردی با زبانهای دیگر، به دلیل محدود شدن کورد و کوردستان است که قبلا گسترده‌تر و شامل زبانهای بیشتری بود و اینکه دیگریها، تکثر زبانی کورد را نقطه‌ی ضعف در نظر می‌گیرند، باید چون تارزان از نظر تمدنی و فرهنگی دوباره تربیت شوند یا به وضع طبیعی بازگردند که اکنون نیز با نظامهای سیاسی غیردموکراتیک و غیرانسانی با الگو گرفتن از واحد مطلق تک زبانی و تک مذهبی هستند، در همان وضعیت طبیعی هستند. این به فرهنگ پلورال مهری کوردی ارتباط دارد. مهر نیز یک مذهب با پیامبر و شریعت نیست بلکه می تواند تمامی مذاهب را در بر بگیرد که با وجود محدود شدن کوردیت/مهریسم به زاگرس و اطراف آن، همچنان شکل کلیت، کثرت‌زبانی و فرهنگی و مذهبی خویش را حفظ کرده‌است به همین دلیل کثرت اصل و اساس اندیشه و زیست کوردی است و تنها راه زندگی کثرت، توافق و اجماع است که هه‌لپه‌رکی نقاشی آن است و بدن‌کامل انتزاع آن و دولت، تحقق عینی و سیاسی آن. اما اقوام دیگر، یک مذهب و یک زبان هستند به همین دلیل واحد و اندیشه وحدت متافیزیکی/سیاسی بر آنان غلبه دارد؛ فارس و عرب و ترک، تبار و قبیله هستند که گسترش یافته‌اند و گستردگی آنان ناشی از گستردگی نظامی و سیاسی است نه فرهنگی و تمدنی که تنها راه زندگی سیاسی آنان، سلطه واحد بر کثرت است که نمازجماعت نقاشی آن است و خدا/روح انتزاع آن؛ گستردگی زبان و مذهب آنان به دلیل امپراتوری جهانی بوده است که کورد فاقد آن بوده است هرکدام از مذهبها و زبانهای کوردی در صورت وجود امپراتوری، می توانست نقش یک زبان و مذهب جهانی را داشته باشد. چون در صورت وجود امپراتوری گسترش و تئوریزه می‌شد. دیگریها، به دلیل قدرت و امپراتوری/دولت، و پیروزی در جنگ تعریفها، تبار و قبیله‌ی امپراتور شده‌ی خویش را تمدن معرفی کردند و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد با زبانها و مذاهب متکثر را تبار و قبیله تعریف کردند.

اندیشه‌ها و راهکارهای عام کورد از نورسی و کواکبی تا کومله و پ.ک.ک، بخشی از ماهیت کورد به عنوان مجموعه‌ایی تمدنی فراقبیله/قومی است که مدام دوباره هه‌لپه‌رکیده می‌شود، مشکل فقدان صورت کوردی است. در فراموشی صورت کلی کوردی/مهری و

فقدان دولت کوردی، مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد به قبیله و نژاد و زبان تقلیل یافته‌است که خود مورخان کورد نیز آن را بازتولید می کنند، و قبایل/قوم‌های دیگری به دلیل انتزاع به ابرقبیله که همان امپراتوری/دولت است، صاحب تمدن و فرهنگ شده‌اند. ارائه راه‌حلهای عام کوردی اسلامی و انسانی بدون صورت کوردی و در چهارچوب نظم/دولت دیگری، همانند هه‌لپه‌رکیدن در صف نمازجماعت مسجد است که مدتی به خاطر دفاع از مسجد در مقابل حمله بیرونی پذیرفته و سپس طرد و نفرین می‌شوند و می گویند چرا وفا نداشتید؟ ما که ایرانی و اسلامی هستیم چرا ما را نفرین و طرد می‌کنند. ما که در نمازجماعت شرکت کردیم پس چرا کافر لقب گرفتیم؟ با هه‌لپه‌رکی پدر نمازجماعت را در می آورند و انتظار بی خودی نیز دارند.

کورد، عام است و آیین مهر نیز عام است، ناگزیر راهکارهای عامی را بر می‌گزینند، چون، توافق، ایده‌ی ایده‌هاست همانطور که خوددا، مادر تمامی خداها و کوردستان، مهد تمامی تمدنهاست. تصوف نیز در طوفانهای تکفیر و نفرین مذاهب تشریعی، راهکار عام دوره‌ی میانه کوردی با همدلی و مروت با دوستان و مدارا با دشمنان یا همان توافق است. این مسئله قابل درک است، اما مشکل این است که منطق سیاست که بر عام بودن کورد غلبه دارد، متفاوت و مبتنی بر منطق ما/دیگری است. کورد، خودِ اخلاق است بدون آنکه به آن بیندیشد و همین اخلاق و عام بودن را که در اخلاق شخصی نیز در احترام نسبت به غریبه‌ها دارد را راهکار سیاسی کرده‌است؛ این براستی زیبا است، اما سیاست، جای زیباییها نیست. بنابراین، گریزی از گسست از کورد برای حفظ کورد که حفظ ارزشهای اخلاقی و انسانی است، نیست.ضمن‌اینکه، نباید فراموش کرد که این زیبایی‌ها را ابتدا باید در میان خودِ کورد تحقق بخشید سپس با دیگریها. کورد در پروسه‌ی تاریخی خویش، با دین و عرفان و فلسفه، آشتی کرد و با هر آشتی، هزینه‌ی آن را نیز پرداخته‌است. «زان یار دلنوازم شکری است تا شکایت» اکنون نوبت آن است که روح/صورت کورد یا خوددا را با منطق سیاست نیز آشتی دهیم که بدون هزینه نخواهد اما این هزینه تفاوت دارد با هزینه یا قربانی پیشمرگ برای خداسالاری دیگریها بلکه باید از صورت/روح کورد هزینه داد. برای آشتی کردن با منطق سیاست، بخشی از وجود و صورت کورد، باید فنا یابد تا کورد امکان بقا بیابد. چون در صورت فقدان منطق سیاست، مکان و امکانی نیز برای کورد اخلاقی باقی نمی‌ماند. برای حفظ همان عام بودن و اخلاقی بودن کورد، باید کورد/خوددا را با منطق سیاست آشتی داد. کورد، مادرتمدن و مهد تاریخ است که با تاریخ با پشت کردن به مادر خویش، استقلال وجودی خویش را تثبیت کرد و قرن به قرن، کورد محدودتر و اخلاق سیاسی وی با سیاستهای نااخلاقی دیگران تقلیل یافت اما مادرِ کورد، همچنان مادری می‌کند و در بازتولید متمدن کردن پارسها در قدیم و ترکان در آناتولی، سعی در متمدن کردن و دموکرات کردن ترکیه و ایران و عراق دارد که اگرچه اخلاقا زیباست اما منطق سیاست و تجربه‌ی شکست آن در صد سال اخیر، باید ما را به تامل وادارد. پس ناگزیر باید منطق اخلاقی برای خودِ کورد به کار رود و در مقابل دیگری با منطق سیاست برخورد کرد.

بوریس جیمز به درستی از سویی، محدود و تنگ شدن کوردستان را قرن به قرن در منابع مورخان اسلامی بررسی کرده‌است برای مثال در دوره ایی موصل و اصفهان و تبریز بخشی از آن بودند که در دوره بعد به دلیل سلطه سیاسی دیگریها چنان محدود که حتی همدان و اران نیز در خارج از قلمرو آن نقاشی شده‌اند. همچنین، وی به درستی کوردهایی را که مورخان اسلامی از سیستان تا خوزستان و عراق به آن اشاره کرده‌اند و سایر مورخان آنها را کورد به معنی چوپان می خوانند نه کورد قومی، به چالش کشیده و همگی آنان را کورد و درک مورخان اسلامی را از ذکر آنان را کورد قومی می‌داند که به تمایز قومی خویش نیز آگاهی داشته‌اند. کوردستانی که با زبانها و مذاهب متکثر خویش از موصل و زاگرس و اران آناتولی تا مازندران و اصفهان و خراسان و سیستان و طبرستان بود، اکنون به منطقه زاگرس محدود گشته‌است برای مثال کوردگال نامه و تاریخ سیستان خوارج سیستان را کورد می نامند و هنوز هم آثاری از اسامی مکانهای کوردی از شمال ایران تا پاکستان و خراسان و سیستان باقی مانده‌است که در صد سال اخیر آسیمیله گشته‌اند.امروز که کورد، به کوههای زاگرس محدود شده است تنها مکان مقاومت در مقابل پادشاهیهای خداسالارانه فارسی و ترکی و عربی است مانند اوایل انقلاب ایران و اکنون. در حالی که قبلا کورد، گسترده‌تر بود، مقاومت و جنبش‌های مردمی در مقابل خلافت/امپراتوریهای خداسالارانه، از موصل تا خراسان و دیلمستان و اران نیز گسترده بود. محدود شدن کورد، محدود شدن مقاومت و آزادی در مقابل سلطه است. لاجرم، جغرافیا و هویت و زبان کوردی باید حفظ شود تا ارزشهای عام و انسانی تحقق یابند و حفظ کورد تنها در زیر سایه‌ی دولت ممکن می‌شود که دولت کوردی می‌تواند هم پناهگاهی برای دیگران باشد و هم الگویی برای اصلاح اقوام منطقه که قطعا دولت کوردی باید به شکل کنفدرالیسم و متکثر باشد. روژآوا در حد محدودتری در کوردستان

غربی، موفق به تحقق این امر شده است اما بدون گستردگی جغرافیایی و وجود دولت، با حمله‌ی ترکیه به عفرین مواجه می‌شود که فردا با احیای قدرت اسد نیز مشروعیت دفاع را ندارد چون فاقد دولت است که به رسمیت شناخته‌شود.

فرهنگ مهری از سویی،در جنبشهای عام و توده‌ایی مانند ابومسلم و استادسیس و خرمیان و قلندریه و یارسان تجلی یافته‌است و از سوی دیگر در متفکران و شاعران چون حافظ شیرازی تا شیخ اشراق و آمدی و عین القضات همدانی و باباطاهر و گنجوی و... تبلور شعری و نظری خویش را یافته‌است و حتی بنیاد بسیاری از دیگر مذاهب متافیزیکی است. امروزه اگرچه به شکل ناخودآگاه و پوشیده در سرزمینهای دیگر با زبان و قومیت فارس و ترک باقی مانده‌است اما هنوز هم به شکل صریح و جمعی خویش در کوردستان از دالاهو تا لالش و درسیم حضوری فعال در حوزه فرهنگ و جامعه و حتی سیاست دارد. کورد فرهنگی یا قابیل بی مرگ، به دلیل فقدان حاکمیت سیاسی مستقل از سویی، و سلطه سیاسی و نظامی اقوام دیگر چون فارس و ترک و عرب از سوی دیگر، بسیار محدود گشته‌است و بخشهایی گسترده‌ایی از آن ترکیزه(آناتولی و آذربایجان) و عربیزه (موصل)و فارسیزه(همدان و شمال و بجنورد) گشته‌است. شاهنشاهی ماد کنفدراسیونی از مجموعه قبایل و اقوام و زبان و مذاهب گوناگونی که شامل مادکوچک/آذربایجان و اربیل و شهرزور تا اصفهان و طبرستان و خراسان بود که بر اساس مهر/قرارداداجتماعی با حفظ هویت خویش پیوسته بودند. پارس، که مادها به آنها نام و آنها را سکونت دادند بعد از دست یابی به قدرت به قول خود مورخان فارس زبان، از ملک الشعرای بهار تا اردشیر خدادیان، کل زبان و کتابت و معماری را از مادها مصادره‌کردند که با دیو خواندن آنان، سعی در کتمان تمدن قبل از خویش داشتند. بنابراین، فارسی و آذری و گیلگی شاخه‌ایی از مجموعه زبان کوردی است که با چرخ گردون تاریخ، ما بی تاریخ و آنان صاحب تمدن و تاریخ گشتند. در روایتهایی مهر به کمک کلاغ به غاری هدایت شده‌است که چرخ گردون را می چرخاند. وقتی که چرخ از حرکت بازایستد، مهر از غار با اسب خویش خارج گشته و جهان قدیم به پایان می‌رسد. اما چرخ گردون تاریخ تنها در عالم نظر از حرکت بازمانده‌است نه در عمل که کورد حتی در عالم نظر نیز از آن بی بهره است که نظر را باید با توجه به پروسه عینی و ذهنی گشتن تاریخی بدن‌کامل مهر/خوددا دریافت.

بنابراین، در پدیدارشناسی خوددا در تاریخ یا «دونادون» شدن «هه‌لپه‌رکی»، دریافتیم که امکانیت آن هم به امر بیرونی/کرول و هم درونی/کرمول بستگی درد. اجرای «هه‌لپه‌رکی» از گوتی تا ماد به مرحله تثبیت و «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و مادی یافت. از گئوماته تا خرمدینان اگرچه «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و به شکل سیاسی بود اما به مرحله تثبیت نرسید. بعد از خرمدینان که امکانیت نظم‌سیاسی و سامان سخن نبود، «هه‌لپه‌رکی» بدون «سه‌رچوپی» در جنبشها و فرهنگهای اجتماعی و اخلاقی تجلی یافت تا فروپاشی عباسیان و مغولان. در این دوره که جنبه فرهنگی «هه‌لپه‌رکی» درگسست از سیاست در صحنه شطرنج قلندریه و فتوت و تصوف بدون شاه عصیان کرد، سیاست کوردی بدون فرهنگ در قالب امارتهای روادی و شدادی نظم یافت. در دوره مغولان تا پایان قدرت آنان که با تساهل مذهبی روبه رو هستیم امکان توافق دوباره فرهنگ و سیاست یا تئوری و عمل فراهم گشت که با جنبشهای آناتولی و آذربایجان یارسان و ایزدی در قالب بابان‌ها و اخیه روبه رو هستیم اما این توافق دوباره فرهنگ و سیاست زمانی شکل گرفت که فرهنگ به دلیل گسستی که از سیاست داشته بود و جنبه‌ی اجتماعی و اخلاقی به خود گرفته‌بود با وجود امکانیت سیاسی دوباره با همان درک اخلاقی از میثاق یا بدون «سه رچوپی» به «هه‌لپه‌رکی» پرداخت که نه تنها به مرحله سیاست نرسید بلکه به تثبیت سیاست دیگری و تضعیف و نیستی خویش کمک کرد که با تثبیت سیاست عثمانی و صفوی و در معرض تهدید قرار گرفتن، «هه‌لپه‌رکی» به ذکر دراویش تبدیل که همان لباس تصوف بر تن فرهنگ مهری در قالب قادریه و نقشبندی و بکتاشیه شد که ایزدی به شنگال و یارسان به گوران آنهم به لباس تشیع محدود شد و در عقب نشینی فرهنگ از سیاست و لانه کردن در تصوف و ادبیات، مرحله دوم سیاست ناسیاسی و تاریخ بی تاریخ ایلات و امارتهای بابان و اردلان آغاز گشت. مرحله سوم که از سویی، تولد ناسیونالیسم مدرن از درون فرهنگ مهری عرفانی شده در آشیانه تصوف و تکایا بود و از سوی دیگر، امارتها/عشایر گسسته از فرهنگ بود، بازهم التفاتی نه به تحول عرفانی فرهنگ شد و نه به گسست فرهنگ از سیاست. به عبارتی با ورد عملی به دنیای سیاست، متوجه سیاست زدایی نشدند که جنبشهای سیاسی ناسیاسی صد سال اخیر را تشکیل داد که به جای تامل در سیاست و گذار از اخلاق به سیاست به توجیه و تئوریسازی همان منطق اخلاق در قالب تلفیق اخلاق و سیاست و کنفدرالیسم بی دولت و ایران فدرال پرداختند. در واقع، سیاستهای احزاب مدرن کوردی برخلاف ظاهر مدرن آن، در ادامه کهن الگوی گسست سیاست از فرهنگ

چون دوره شـــدادیان و روادیان یا بابان و اردلان اســـت که تفاوت آن در نهاد حزبی و منطق بیرونی دنیای مدرن و اســـتفاده از مفاهیم مدرن است.

باری، اگر فقدان حاکمیت سیاسی مستقل در آینده نیز تداوم یابد به معنی فقدانیت فرهنگی و سرزمینی و زبانی نیز خواهد بود. فقدان فرهنگی و سیاسی مهریسم/کوردیسم، تنها آفت آن متوجه کورد نخواهد شد بلکه برای کل تمدن بویژه خاورمیانه خطرناک است. نمونه‌ی آن مقابله با دشمن تمدن یعنی داعش و مقاومت در برابر پادشاهیهای خداسالارنه جمهوری ایرانی/پارسی و ترکیه و عراق عربی بعث است. در قدیم که کوردستان گسترده دتر بود، از شمال تا سیستان و آذربایجان، شاهد جنبشهای عدالت خواهانه و انسانی در مقابل خداسالاریهای ایرانی و عربی بودیم اما با محدود شدن کوردستان، مانند اوایل انقلاب ایران، تنها کوردستان است که ندایی از مقاومت در برابر استبداد سر می‌دهد. بنابراین، دفاع از دولت کوردی، به دلیل قومیت و ناسیونالیسم نیست، بلکه تحقق برابری و آزادی و نفی ناسیونالیسم و تعصب قومی است. گسترش فارس و ترک و عرب، همان گسترش استبداد و خداسالاری و تعصب قومی و ناسیونالیسم است و تن دادن به دولت آنان، افتادن در دام ناسیونالیسم و قومیت دیگری و نفی ارزشهای انسانی و اخلاقی است.

مرگ کورد و فراموشی خوددا(دریافت مفهومی پیشا تجربی)

پنج ســال قبل به شــکل پراکنده، مباحثی از مرگ کورد و تولد فکر کوردی را مطرح کردم اکنون قصــد دارم دوباره به آن بازگردم که همان فراموشی خوددا نیز می‌باشد و من تنها ابلاغ گر آن هستم نه عامل. اشاره کرده‌بودم که صد سال قبل که هنوز کورد زیسته می شد، امکان تولید فکر کوردی وجود نداشت اما اکنون که کورد مرده است - از سویی،عینیت از ذهنیت گسسته و از سوی دیگر سوژه‌ی خودآگاه مدرن قلم به دستان در گسست از حافظه سمبلیک و مخیله سیاسی شکل گرفته است- در خلا مرگ کورد، امکان تولید فکر کوردی است. در قرون سوم و چهارم هجری در مرگ عینی و سیاسی کورد/مهر، در تصوف و فلسفه، به آن، اگرچه ناقص اما اندیشیده شد اما امروز از یک سو، عصبیت‌های حزبی و تقدم وجود علقه‌ی حزبی بر ماهیت فکری قلم به دستان و از سوی دیگر، کلان روایتهای ایرانی و اسلامی و انسانی، مانع از درک مرگ کورد گشته‌است تا با درک خلا آن، امکان اندیشیدنی بیابند. بسیاری از مفاهیم و اندیشه‌هایی که ما از آنان خاطره اذلی درست کرده‌ایم، بت های ذهنی هستند که در صد سال اخیر با تشکیل دولتهای مدرن شکل گرفت. (پیرزنها و پیرمردها گنجینه باارزشی در پیوند دوباره ما با سنت هستند) و ما در چهارچوب مفاهیم و در آیینه ایدوئولوژی دیگریهایی چون ایران به آرایش فکری خود می پردازیم. به عبارت دیگر، عصبیت حزبی که علقه‌های فکری خویش چون سوسیالیسم و دموکراتیسم و ایرانیسم را نیز به دنبال می آورد، مانع از درک مرگ کورد گشته‌اند. عصبیت حزبی و تعلق به دیگری چون ایران، دو روی یک سکه هستند. چه در قدیم در دوران امارتها و عشایر و چه در دوران مدرن که احزاب بازتولید همان منطق عشایر قدیم هستند، گرایش به دیگری بزرگ چون ایران و ترکیه، بخشی از وجود عصبیت مادون کوردی آنهاست که امروزه توسط تحلیلگران ژورنالیستی در قالب روشنفکری و مدنیت بازتولید شده است. گرایش به یک دیگری بزرگ چون ایران، تقدم وجود عصبیت حزبی /عشیرتی بر ماهیت فکری و قلمی آنان است. همانطور که خود احزاب منطق قدیم روابط امارت-امپراتوری را در قالب مفاهیم مدرن فدرال و ملیتهای ایرانی و... بازتولید کرده‌اند قلم به دستان امروز نیز علقه و عصبیت حزبی در گرایش به یک دیگری بزرگ چون ایران و اسلام را در قالب مفاهیم مدرن شهروندی و مبارزه مدنی و...بازتولید کرده‌اند که ناشی از فقدان صورت کلی کورد و ماندن در مرحله ماقبل مدرن عشایر و امارت توسط هر دو گروه حزبی و روشنفکری است که همان مرگ کورد است.

احزاب - نه به عنوان نهاد بلکه تحزب- واسطه‌های بین منطق قبایل ماقبل کوردیت و ایسم های دیگری - طبقه‌ی پرولتاریا و اسلام و ایران چند ملیتی- هســتند که قلم به دســتان نیز به بازتولید آن می‌پردازندکه منطق ماقبل کوردیت قبایل در رابطه مادون با دیگری بزرگ، عاملیت ایده‌های کمونیســم و فدرال و کنفدرال آنان نیز هسـت؛ ناگزیر قلم به دســتان ژورنالیســت کورد نیز همان شــاعران مداح دربارهای امارتهای حزبی هستند. به همین دلیل به تکرار فغان سر دادم که عشایر به سیاستمداران قوم تبدیل شده‌اند و مداحان و ژورنالیسته‌ها به متفکران آن. مطالب دیگری نیز در رهایی از بت‌پرستی و بازگشت به خوددا در همین راستا بود که تصور نمی کنم کسی به آن مطالب التفات یافته باشد. پیام مرگ کوردی که من (نگارنده) سر دادم بدون درک تحول تاریخی خوددا - گسست فرهنگ/ذهنیت از سیاست/عینیت- میسر نمی شد. مرگ کورد قبلا در عالم واقعیت یا روح عینی اتفاق افتاده‌است، که بر سیاست احزاب و قلم نویسنده‌ها و تحلیل‌گران جاری می‌شود که راقم این سطور تنها به آن وقوف یافتم نه اینکه برسازم.

نیچه، مسئله‌ی مرگ خدا را در قالب مفهوم نیهیلیسم مفهوم سازی کرد: دیگر کسی انسان را از نسل آدم و حوا نمی داند بلکه از نسل میمون می دانند. دیگر کســی برای باران دعا نمی خواند و اراده و امتحان الهی را دلیل بلایای طبیعی در نظر نمی‌گیرد بلکه دلایل علمی را برای بارش باران و زلزله در نظر می گیرند. دیگر کســی زمین را مرکز هســتی نمی داند و.. . اعتقادات و تفکرات مردم برخلاف آنچیزی بود که کتب مقدس بیان کرده‌بودند. یعنی خدا نه معنادهنده‌ی زندگی است نه معیار رفتار و اخلاق مردم، اما هنوز مردم با وجود مدرن شدن و مدرن اندیشیدن، به کلیسا می روند و به پرستش خدا می‌پردازند. در واقع درک نیچه ازمرگ خدا شبیه به مفهوم Positivität در هگل اسـت که نهادها بدون معنای نگهدارنده آنان باقی مانده‌اند. علم بر مبنای اصل حقیقت‌یابی مسیحیت بنا نهاده شده‌است اما همین علم در نیوتون و داروین، اصول مسیحیت را به چالش کشید که به مرگ خدا و نیهیلیسم منجر شد. در واقع نیچه خبری را اعلام کرد که قبل از وی اتفاق افتاده بود وی عامل نبود تنها می خواست مردم را به اتفاقی که قبلا افتاده‌بود، آگاه‌کند.

ابن تیمیه، اســتدلال ظریفی در نقد عقلگرایی و تایید شــریعت ذکر می‌کند. به اعتقاد وی، عقل خود با اثبات فراعقلِ نبوت و شــریعت، پای چوبین خویش را شکسته است و دیگر نیازی به آن نیست. مانند نیچه ابن تمیمه برآیند اتفاقی بود که افتاده بود. عقل از فارابی گرفته تا ابن معتزله و.. ، در پی اثبات ماورا عقل یعنی توحید و نبوت و ارواح بود. ابن تیمیه استدلال می‌کند پس عقل مرده است چون در اثبات توحید و شــریعیت، ما با وجود شــریعت کامل، نیازی به عقل نداریم. پیام عقل مرده اســت ابن تیمیه شــبیه خدا مرده اســت نیچه اســت که هردو خودآگاهی به چیزی بود که اتفاق افتاده بود نه اینکه عامل آن باشند اگرچه هردو بویژه ابن تیمیه آن را به سرمنزل نهایی خویش رساندند.

چیزی که پنج سال قبل- که از آخرین مطالبی بود که نوشتم- شبیه به مثالهای ذکر شده است. در واقع، من(نگارنده) در سفر نامیمونی که به باشور داشتم و رویاهای شیرینم به خاطره تلخ تبدیل شدند اما تلخی آن نه فقط در ذهن من بلکه واقعیتی بود که در ذهن من پدیدار شد. باشور(با احزاب روژهه‌لات) تجلی عینی، عقل نامعقول امروزی کورد از صد سال قبل بود. فرصت خوبی برای تامل در باره عقل نامعقول حزبی بود که متاسفانه پرواز از این حزب به آن حزب، مانع از درک مرگ کورد توسط سایر قلم به دستان شده بود. چون از حوزه احساس و اعتقاد به حوزه مفاهیم گذار نکرده‌اند تا نه این حزب و آن حزب بلکه تحزب به عنون موضــوع را بیندیشــند. متوجه شــدم که آن چیزی که به کوردایه‌تی مشهور گشته است، معیار رفتار سیاستمداران و معیار اندیشیدن و قضاوت قلم به دستان نگشته‌است. معیار رفتار و گفتار هر دو گروه، نه کورد چون کل که متعلق تفکر و عمل ســیاســی اســت، بلکه چیزهای ماقبل اندیشــه در ســاحت احســاس و اعتقاد و کینه و نفرت شخصــی و حزبی از یک ســو، که همان ماقبل کوردیت است که لباس مفاهیم مدرن پوشیده است و ماورا کورد چون ایرانیت از سوی دیگر است. کورد چون کل که شکل ظاهری آن را ناسیونالیسم و ملت نام می‌نهند، مفهوم است و تنها اندیشه می تواند به مفهوم بپردازد و فقدان آن در اندیشه با فقدان ملت و کوردایه‌تی در عمل همسان است. به این معنی که، کُل است و چون تصوری از آن چون کُل خارج از احساس و اخلاق وجود ندارد، نمی تواند به صورت‌معقول انتزاع یابد که همان فقدان صورت کلی کورد است. عصبیت حزبی/عشیرتی نه به عنوان نهاد بلکه به عنوان تفکر، اصل و اساس و معیار عمل سیاستمداران و داوری قلم به دستان بود. در میان قلم به دستان شهری نیز تحزب دوستی و گروهی، معیار علم و ناعلم است روابط گروهی می تواند معیار داوری متن باشد و کینه و عشق شخصی همانند کینه و عشق حزبی تنها معیار نوشتن و داوری و نقد است و فاقد صورت کوردی است. به همین دلیل امکانیتی برای نوشتن تاریخ کلی و درک کلی کورد چون کل نداشتند. کوردیت، معیار رفتار و گفتار کوردها نیست. کورد بدون صورت کلی مانند بی نظمیهای فردی هه‌لپه‌رکی، بدون صورت و نظم کلی آن است که دیگر هه‌لپه‌رکی نیست.

کوردیت، چون عقل دوران اســلامی به اثبات ماورا و یا ماقبل کوردیت، یعنی تمامیت ارضــی ایران و یا ماهیتِ فروکوردی قبایل/احزاب می پردازد که با وجود پ.ک.ک/اوجالان و پارتی/بارزانی، که کل هستند، دیگر چه نیازی به ملت کورد هست؟ یا با اثبات ایرانی بودن و بخشی از ایران فرهنگی بودن چه نیازی به کوردیت هســت. پس با اثبات ایرانیت که روی دیگر عقل نامعقول حزب/امارت اســت، زیرســاخت کوردیت توسط خود کورد زده شده است. من ایرانی هستیم یعنی من کورد نیستم چون زمانی که من ایرانی هستم بیان می‌شود به این معنی است من/کورد، بخش و جزء است نه کل در حالی که کورد کل است. کورد همانطور که اشاره کردم، اسم عام و صورت کلی مجموعه‌ایی فرهنگی و تمدنی اســت نه بخشــی از یک مجموعه‌ی دیگر چون ایران که عام بودن آن تنها عام کردن یک قبیله و یک زبان به ابر قبیله دولت/امپراتوری است. تفاوت عام بودن کورد با دیگری در این است که عام بودن ایران ناشی از سلطه واحد بر کثرت است اما عام بودن کورد توافق کثرتها و مجموعه همه آنهاست هرگونه عام کردن یک خاص چه فروکوردی و چه فراکوردی که دو روی یک سکه هستند، نفی عام بودن کورد و صورت کلی کورد اســت. با نگاهی به مفاهیم عامی چون کمونیســم و اســلامیســم و مدنیت که کوردیت به عنوان بخشــی از آن، در درون چهارچوب بزرگتری قرار می‌گیرد، فقدانیت کورد چون کُل نمایان می‌گردد اگر کورد چون کُل تصــور شــود؛ اســلام و کمونیســم و..نیز می تواند به عنوان بخشی از کورد تصور شود که همان همگرایی حاملان این ایده‌ها و یگانگی در پراکندگی است.

کورد، صورت کلی است؛ کورد اسم عامی است که برمجموعه‌ی زبانی و فرهنگی و قبایل/احزاب نامیده شده است. برخلاف منطق قومی دیگریها با ساختار تک زبانی و تک مذهبی که به ابرقبیله دولت/امپراتوری انتزاع یافته‌اند، تقلیل کورد به یک زبان و حزب و بخش، نفی کورد است؛ تقلیل کورد به یک بخش مثلا کوردستان شرقی و ایرانی فرض کردن آن، بازتولید کسانی است که کورد را به یک قبیله و امارت تعریف می کننـد. در ذات واژه‌ی کورد، عـام بودن نهفتـه اســـت هرگونـه نفی عـام بودن کورد کـه مجموعـه‌ایی از زبـانهـای و مـذاهـب و فرهنگهـا و

قبایل/احزاب است، نفی کورد بودن است. عام بودن کورد همان کورد بودن آن است که در نیافتن آن به ایده‌های عام کمونیستی و اسلامی و انسـانی پناه می برند. تقلیل کورد به یک حزب و یک ایده و یا یک بخش و بخشـی از دیگری فرض کردن، نفی صـورت کلی کورد و اعلام مرگ کورد اسـت. کورد، خودِ بدن‌کامل اسـت نه بخشـی از بدن. نفی صـورت کلی کورد نه تنها مرگ کورد اسـت، فراموشـی خوددا نیز هسـت که در فقدان آن چون مم به دنبال گمشده‌ی خویش در خدایان عام دیگری چون اسلام و ایران و سوسیالیسم می روند عام بودن کورد، متشکل از همه آنهاست اما کورد بخشی از آنها نیست.

مرگ کورد، فقدان صـورت کلی کورد و غرق شـدن در کین و عشـق های شـخصـی/حزبی و رویاها/ایدوئولوژیهای فراکوردی اسـت. صـورت کلی، خودداسـت، خوددا، توافق اسـت و توافق سیاسـی دولت اسـت. دولت نخواهی از سویی، فراموشـی خودداسـت چون دولت تجلی عینی خودداسـت و از سـویی، مرگ کورد چون در فقدان دولت، مردم و سـرزمین و فرهنگ و حتی تاریخ آن به نیسـتی و تاراج می رود. دولت مکان پیوند و اتحاد خودها و خودداست. دولت ابزار تحقق دوستی اقوام و ارزشهای انسانی است. در اینجا قصد دارم که مبحث مرگ کورد را به به مبحثی که، بالاتر در باره سـوژه و ابژه مطرح کردم، ارتباط دهم. شـرط گذار از متهم، به قاضـی بودن که متهم بودن همان فقدان صـورت کوردی در ذهن و قاضی شدن، دریافتی از صورت کوردی است که به جزئیات شکل بدهد، همان بحث سوژه و ابژه بودن است که ابژه، متهم و و منفعل و سوژه، قاضی و پرسنده است.

سوژه گشتن در فرایند انقلاب کوپرنیکی کانت قابل درک است. اشیاه و حسیات دریافتی که مفاهیم پیشـنی به آن شکل می دهند را می بایسـت در کانتکسـت کورد در رابطه با دیگریها فهمید. یک مثال ابژه بودن کورد نسـبت به دیگری، با وجود نفرت احسـاسـی از آن، متنهای تولید شـده دیگریها بویژه متون تاریخی اسـت که کورد حالت شـی‌گشـتگی به خود گرفته اسـت و این متون چون کتاب مقدس به ذهن کورد شـکل می دهند که صـاحبان آن متون، قاضـی و کورد از خودبیگانه شـده توسـط متون دیگران، به اثبات خویش چون ایرانی و تبرئه اتهام تجزیه‌طلبی می پردازد به جای اینکه در موقعیت قاضـی به اتهام بپردازد که این متهم بودن سیاسـی و ابژه بودنِ تکستهای تاریخی، همسان همدیگر هسـتند. باید تمامی متون و تکسـتهای تولیدی دیگری چون حسـیات دریافتی ذهن، با مفاهیم پیشـینی کورد شـکل یابند و در حد ماده خام باقی بمانند نه اینکه سـاختار اندیشـیدن و باورهای ما را شـکل بدهند برای اینکار باید دیگریها و تاریخ آنان، ابژه‌ی اندیشـیدن کورد شـود. بازگشـت خوددا به ذهن ما و اندیشـیدن به آن، تنها جنبه ایمانی و سـیاسـی ندارد بلکه جنبه مفهومی و انتزاع کورد به سـوژه اسـت. نشـانه‌های خوددا می تواند به عنوان مفاهیم پیشـینی به تجربیات و فاکتهای دریافتی از متون دیگری شـکل بدهد نه اینکه شـکل بگیرد. آن زمان احساس و اعتقاد کوردیت که ماقبل مفاهیم و کور است، می تواند زبان و مفاهیم خویش را نیز بیابد. سوژه خودآگاه مدرن که با متون و آموزشهای دیگری به خودآگاهی دست یافته‌است، دیگر کوردی نیست در واقع سوژه نیست بلکه به مکان دریافت وحی و ابلاغ آن از سوی خدای متون دیگری تبدیل شده است. سوژه کورد در مقابل آیینه هویت دیگری در توهم سوژه بودن است در حالی که واسطه سلطه و ابزار درونی کردن سلطه گشته‌است. ذهنیت کورد، بازتاب دانش و کلمه های طبیعت دیگریها است اگر حتی این کلمه ها از دانش غرب باشد، از طریق حسیات دیگریها در ذهن کورد پدیدار و به ذهن و دانش وی شکل می‌دهد. ذهنیت کورد فاقد مفاهیم پیشـینی در شکل دادن به داده های تاریخی است که نتیجه سیاسی آن واکنشی بودن و ابژه پادمفهوم‌هاست.

برای سـوژه گشـتن، باید تمامی مفاهیم و متون دیگری در حد فاکت تقلیل یابند و فاکتهای پراکنده، با مفاهیم پیشـینی کوردی صـورت کوردی بیابند که لازمه این کار ابتدا، تجزیه داده‌های تاریخی از مفاهیم پیشـینی دیگریها اسـت؛ برای مثال تجزیه‌ی داده‌های فرهنگی و باستان‌شناسی، از مفهوم پیشینی ایران فرهنگی و سرزمینی. تجزیه‌ی مفاهیم ترکیبی دیگری، شرط رهایی از خودبیگانگی فرهنگی و مقدمه رهایی از تجزیه‌ی سـیاسـی خودی اسـت. متاسـفانه کورد با وجود دریافت مفهوم سـیاسـی تجزیه‌طلبی به عنوان ابژه، فاقد هنر آن به عنوان سـوژه اسـت. توماس هابز، نظم‌سـیاسـی کلاسـیک را تفریق و تجزیه کرد و دوباره با عاملیت انسـان، تجمیع کرد که انقلاب کوپرنیکی کانت، شکل فلسفی اندیشه سیاسی هابز و روسو است. این همان مسئله‌ایی است که تحت عنوان تضاد تئوری و عمل نیز به آن پرداخته‌ام به این معنی: همانطور که اسـتقلال کوردسـتان و تشـکیل دولت کوردی بدون تجزیه دولتهای دیگری در تصـور نمی‌گنجد، صـورت کلی و کورد چون کل که شـامل تاریخ مسـتقل کوردی نیز می‌گردد، بدون تجزیه‌کردن مفاهیم ترکیبی دیگری و ترکیب دوباره آن با مفاهیم پیشـینی کوردی امکان پذیر نمی‌گردد. علم نیز همین اسـت که ارتباط رخداد زلزله را با اراده و امتحان الهی می گسـلد و دلایل طبیعی را برای آن در نظر

می‌گیرد. ذهنیت کورد نیز باید از اسطوره، به علم و مفهوم انتزاع یابد که ابتدا باید موضوع و از حالت صرف سیاسی به موضوعی فلسفی و علمی تبدیل گردد و ارتباط داده‌های تاریخی و فرهنگی را با دال اعظم ایران بریده و در چهارچوب جهان‌بینی کوردی تحلیل کند. استقلال سیاسی کوردستان ابتدا باید در ذهن اندیشیده و به مفهوم تبدیل شود. نتیجه‌ی عدم سوژه بودن کورد در صورت دادن به داده‌ها-حسیات تاریخی و فرهنگی، در مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد را در حوزه‌ی جغرافیایی و سیاسی پدیدار می‌گردد که سرزمین کوردستان و فرهنگ آن به عنوان بخشی از سرزمین و فرهنگ دیگری تصور می‌شود. لاجرم مفاهیم مثبت رهایی و آزادی به پادمفهوم تجزیه‌طلبی تبدیل می‌شود. چون ذهنیت کورد قادر به ارتباط مستقیم با فاکتها بدون تصور اراده لایزال الهی/ایرانی نیست، یعنی ذهنیت کورد علمی نیست که مستقیما با سرزمین و جغرافیای کورد پیوند برقرار کند بلکه متافیزیکی در چهارچوب اراده عذاب/حکمت خدا/ایران به آن می‌نگرد، سرزمین را اهدا شده از دیگری می‌داند به این معنی که بحرانهای سیاسی و استراتژیکی امروزی، ریشه در فقدان ذهن غیرعلمی و متافیزیکی کورد دارد که بدون واسطه و خودبنیاد، قادر به تحلیل داده‌ها نیست. فقدان مفاهیم پیشینی، باعث گردیده است که کورد قادر به حذف واسطه خدا/ایران، در ارتباط مستقیم با داده‌های تاریخی وجغرافیایی و تحلیل علمی آنها نیست. طبیعت/تاریخ به جای آنکه مکانی برای عمل و تصرف باشد، آثار و نشانه‌ای از عظمت الهی/ایرانی را بازتاب می‌دهد. ذهنیت کورد غیرعلمی و اسطوره ایی چون مم است با وجود استفاده از مفاهیم مدرن سیاسی و علمی، گام در وادی دنیای علم و بلوغ نگذاشته است یعنی به قول کانت جرات فهمیدن ندارد و به اراده وی بستگی دارد نه به فهم. به عبارت دیگر، حسن و قبح شرعی/ایرانی است نه عقلی/کوردی. لازمه‌ی حسن و قبح کوردی، ظهور عقلانیت خودبنیاد و استقلال از شریعت ایرانی است که مقدمه صورت بخشیدن به ماده‌ی بی صورت کوردی است که اکنون، صورتش را دیگران ارائه می‌دهند.

این که کورد هنوز در حد مسئله‌ایی حقوقی و یا اخلاقی مطرح می‌گردد، نه امری ایجابی و مثبت بلکه امتناع نظری و سیاسی آن را نمایش می‌دهد به همین دلیل اشاره کردم که امتناع نظری کورد، دلیل امتناع سیاسی آن است. ما کوردستانی هستیم اما هنوز به کوردیت انتزاع نیافته‌ایم؛ کورد فاقد صورت کلی است و در ذهن پدیدار نگشته‌است. حسیات پراکنده ایی که مفاهیم پیشینی به آنها شکل می‌دهد، نه تنها تکستهای دیگری و کشفیات تاریخی است که مفاهیم کوردی باید به آن شکل ببخشد، - مانند قالب کردن ایران فرهنگی بر کشفیات تاریخی و هنری- ، احزاب پراکنده نیز هست که صورت کلی کورد، باید به آن نظم ببخشد. عدم انتزاع کورد به مفاهیم پیشینی و عدم انتزاع آن به ایده‌ی دولت که پراکندگیهای حزبی را نظم ببخشد، در یک راستا باید فهمیده شوند. تقدیر فرض کردنِ دولت/مرزهای قادر دیگری و هژمونی فرهنگی و تاریخی آنان، همان ابژه بودن کورد است که فاقد مفاهیم پیشینی و صورت کلی در عالم اندیشه است که به متهم بودن در عالم سیاست منجر گشته‌است. کورد، ماده‌ایی فاقد صورت کوردی است و صورت خویش را از عقل سیاسی ایرانی و عربی و ترکی دریافت می‌کند حتی اگر ایده‌ها جهانی و غربی باشند که در گسست از آن صورت، به ماده غرایز و قبایل تاریخ‌نگاری عشایر و ایلات تقلیل می‌یابد که باید ارتباط داده‌های تاریخی-فرهنگی را با دال اعظم ایرانی قطع کرد تا ماده‌ی کورد، صورتی پیدا کند. کوردی که با معرفت و ایرانی است یا مسلمان و سوری است، تنها ماده‌ی آن کورد است و صورت را دیگری ارائه داده‌است. جنگ، جنگ تعریفها و صورتهاست. صورت کوردی است که دیگری با آن مشکل دارد نه گوشت و خون و ماده‌ی کوردی که ایرانی اصیل و سوریه‌ای مسلمان می‌شود. این کورد که در توهم سوژه‌ی خودبنیاد و آزاد بودن است، برساخته‌ی دیگری است همانطور که مهر الهه فرمانبردار اهورا، برساخته دیگریهاست.

کوردیت، نه در نظام دانش غربی جایگاهی دارد که در توجیه سایکس/پیکو است، نه امکانی برای گفتار در نظام آموزشی دولتهای حاکم، بنابراین، نباید انتظار تولید تکست کوردی را از این متون داشت که ایدوئولوژی دولتهای تک-قومیتی است. اگر مواد خام کوردی نیز اکتشاف میگردد با صورت ایرانی و اسلامی شکل می یابند. باید در میانه همین متون با سوژه و صورت ذهن کوردی ارتباط فاکتها و دیدگاه را از هم پاشید و فاکتهای تاریخی را با ذهنیت کوردی، صورتی کوردی داد که بدون مفاهیم پیشینی و اولیه چنین کاری نامکن و کورد در توهم سوژه بودن، در حد ابژه وحی متون الهی دیگری باقی خواهد ماند و تقسیم بندی وی از علم و ناعلم، بر اساس داوری و مفاهیم دیگریي جایگرفته در ذهن کوردی است. محققان و باستان‌شناسان کنونی کورد، به اکتشافاتی از تاریخ و فرهنگی کوردی می‌پردازند، اما در قالب مفاهیم ایرانی به آن صورت می بخشند. به این معنی که، مفاهیم پیشینی ذهنیت کوردی، کوردی نیست بلکه مفاهیم پیشینی دیگری است که به تجربیات و اکتشافات تاریخی و فرهنگی و زبانی، شکل و نظم می‌دهد همانطور که سرزمین کوردستان با دال‌اعظم دیگری معنی می‌یابد. در واقع این به نوعی تصوف مدرن است و پروسه‌ی ذهنی شدن مدرن، در مایه های پروسه‌ی ذهنی شدن عینیت در دروان تصوف

اولیه است که عینیت مخلوق در پروسه‌ی ذهنی شدن به وجود انتزاعی خالقی تبدیل می‌شود که سوژه خالق آن تصویر، به ابژه و مخلوق آن تبدیل می‌شود. پروسه‌ی ذهنی شدن به اصطلاح مدرن نیز، ابژه های تاریخی وفرهنگی کوردی، چون در همان کانتکست ایجاد شده دیگری فهم می شوند، به سوژه متعالی(فرهنگ عظیم ایرانی) تبدیل می‌شوند که سوژه کورد تنها با جای دادن خویش در چهارچوب آن صاحب معنا می‌شود. به جای تقلیل جهان بینی دیگری به فاکت و ابژه اندیشیدن خود، در درون همان جهان‌بینی، ابژه‌ی اندیشه‌های دیگری می‌شود چرا که این سوژه در فقدان عینیت، ذهنیت دیگری را به عنوان عینیت که همان حقایق تاریخی است، پذیرفته است و خود این سوژه، برساخته ی همان ذهنیت و در آیین‌یه آن به آرایش فکری خویش می‌پردازد. سوژه گشتن، بدون ابژه صورت نمی پذیرد همانطور که تحقیق بدون موضوع معنی نمی‌یابد. تاکنون کورد، ابژه اندیشه/ایدوئولوژی دیگری چون ایران بوده است، اکنون کورد باید به ایران بیندیشد و آن را ابژه اندیشیدن خود کند. تنها در اندیشه می تواند به حالت ناب و سوژینگی دست یافت و بر محدودیتها قائل است تا سپس در سیاست به جای واکنش و تبرئه از پادمفهومها، قادر به قضاوت و محکوم کردن باشیم.

به عبارت دیگر، ذهنیت کوردی قادر به ارتباط مستقیم با حسیات تاریخی نیست بلکه تاریخ ذهنیتِ به عینیت تحمیل شده توسط دیگری را به عنوان تاریخ و فرهنگ واقعی تفسیر می‌کند. سوژه مدررن کورد، نه بی واسطه ناشی از ذهنی شدن عینیت بلکه عینیت را با واسطه ذهنیت دیگری و خود بخشی از ذهنی شدنِ ذهنیت دیگری است، لاجرم قادر به تقلیل آن ذهنیت، به فاکت و ذهنی کردن عینیت براساس صور و مفاهیم پیشینی کوردی نیست در حالی که این امر توسط متصوفان کلاسیک چون سهروردی انجام پذیرفت که، به معنویات دینی، صورتی کوردی مانند عقل سرخ و طباع‌تام بخشید. این سوژه‌ی برساخته که ذهنیت دیگری را چون عینیت پذیرفته است، فاقد عینیت تاریخی خویش می‌گردد که همان فقدان سرزمین نیز می‌شود که ندا سر می‌دهد قصد تجزیه خاک ایران را نداریم و قطعا توجیهات معنایی خود چون رئالیسم را می‌یابد که همان تقدیر مولوی است. در فقدان عینیت خویش، فاقد ذهنیت نیز هست اگرچه به آن ملتفت نشود چون ذهنیت، ناشی از تصور کردن عینیت است. به دلیل اینکه ذهنیت کورد، برساخته ذهنیت دیگری است و ارتباطی با عینیت چه تاریخی و چه طبیعی/جغرافیایی ندارد، حکم وی همان حکم دیگری می‌شود و اسیر حسن و قبح شرعی/ایرانی از فقدان حسن و قبح کوردی/عقلی به جای موجودی محق به مکلف که در صورت تخطی از تکلیف، دچار عذاب وجدان گناه نیز می‌گردد که با نیایش/گدایی سیاسی(سگ نگهبان مرز و تجزیه ناطلب بودن و خدمت به فرهنگ ایرانی) سعی در طلب آمرزش دارد. در عدم قدرت در قطع کردن ارتباط داده‌های طبیعی چون باران و سیل با اراده و تصور الهی، و یافتن دلیل علمی و طبیعی برای آن، قادر به کنترل و مقاومت در برابر بلایای آن نیز بدون وجود تصور خدا و نیایش به درگاه وی نمی‌شود و به جای سدسازی و بنا و دستکاری طبیعت، با دعا و نیایش و یاپذیرش تقدیر، تسلیم اراده لایزال الهی میگردد لاجزم ذهنیت امروز کوردی ابراهیمی/متافیزیکی است نه هه‌لپه‌رکه‌ایی-نمرودی.

در فقدان ذهنیت کوردی، در نهایت نه درکی از مدرنیته می‌یابد و نه از سنت؛ چون فاقد سنتِ عینی خویش است که آن را تکیه‌گاه نگاه به مدرنیته کند و چون قادر به نگاه به مدرنیته از شانه‌های سنت خویش نیست، قادر به دریافت مدرنیته نیز جز از زاویه ذهنیت دیگری نمی باشد هرچقدر هم حافظ اندیشه‌های مدرن باشد. برای مثال دریافت مفاهیم مدرنِ سوسیالیسم و مدنیت و شهروندی - از کواکبی تا مکتب قرآن و کومله و کنفدرال بی دولت- در نفی کورد چون کل و تن دادن به کلیت دیگری به اسم روشنفکری و مدرن بودن و خلق انسان نوین است چون از زاویه ذهنیت دیگری، مفاهیم و ایسم‌های غربی را دریافت می‌کند. بدرستی، خلق انسانی نوین است چون فاشیسم برخلاف دیکتاتوری، تنها سرکوب و نفی نیست بلکه تولید انسانی دیگر غیر از خویشتن خویش است مانند سرکوب قاضی محمد و تولید محمد قاضی که نفی خویشتن خویش - نفی دولت کوردی- نه سلطه بلکه آرمان می‌شود. این کار با عدم درک ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم صورت می پذیرد که عین ایدوئولوژی است چرا که کارکرد ایدوئولوژی مانند اساطیر - به قول ایگلتون- در دنیای پیشاصنعتی، جنبه طبیعی و متافیزیکی دادن به مفاهیم با فراموشی ریشه سیاسی آن - به قول بارت- اتفاق می افتد مانند مفهوم ایدوئولوژیک ایران که چون خدایی متافیزیکی، کورد قادر به خلقت خویش بدون تصور آن نیست که همان فقدان تصور تاریخی و سیاسی، بدون خدای صورت ایرانی است که از آن سیاست زدایی گشته و جنبه فرهنگی و تاریخی و سرزمینی یافته‌است در یک کلام با فراموشی ریشه سیاسی آن، بُعدی متافیزیکی و ازلی یافته‌است. در حالی که مفهوم ایران، سکولار شده‌ی دال خدا است که هیچ چیز تاریخی و فرهنگی، خارج از آن قابلیت تحلیل ندارد. اگر انصاف به خرج بدهیم، ایدیه خلق انسان نوین که به معنی نفی انسانیت انتزاعی و روحی تاریخی و بازگشت به انسان بدن‌کامل، می تواند خلقی نوین

باشد اما متاسفانه مدعیان آن اکنون درکی از آن ندارند و استفاده سیاسی از آن همان نفی یک طرفه‌ی انسان نوینی است که ادعای آن را دارند.

نفی هویت کوردی تحت عنوان خلق انسان نوین، پدیده‌ی تازه‌ایی نیست؛ اگر از گوکاآلپ و نورسی بگذریم، در دوران جنبشهای مدرن این کار توسط کومله نیز انجام گرفت که تحت عنوان خلق انسان نوین و پایان جهان قدیم، ناسیونالیسم را پدیده‌ایی ارتجاعی می‌دانستند که خود در دام ناسیونالیسم فارسی/ایرانی افتادند که حزب کمونیست ایران امروز، آن را ادامه می‌دهد غافل از اینکه نفی ناسیونالسم و پیوستن به جنبش رهایی طبقه کارگر تحت عنوان حزب کمونیست ایران، نفی یک طرف هویت و ملت کوردی و افتادن در دام ناسیونالیسم و شونیسم فارس است همانطور که حسن‌پور نیز اشاره کرده است. همان کاری که مکتب قرآن در دوران انقلاب و نورسی و ضیا و یاسمی در قدیم تحت عنوان امت اسلامی و ناسیونالیسم فرهنگی ترکیه و ایران انجام دادند. اگر ناسیونالسم برساخته است، برای همه اقوام برساخته است نه تنها برای کورد. ناسیونالیسم دیگری در دولتهای تک قومیتی تجلی عینی و نهادی یافته‌است اگر ناسیونالیسم، ایدوئولوژی است، باید به نفی دولتهای حاکم نیز سرایت یابد چرا که تجلی ایدوئولوژی و برساخته ناسیونالیسم هستند در غیر این صورت همانند کومله و اکنون پ.ک.ک، که در ادامه قدیم نورسی و کواکبی هستند، نفی یک طرفه کورد و تایید طرف دیگر است. در واقع نفی یک طرفه ناسیونالسم توسط کومله نتیجه منطقی خویش را در نفی دولت کوردی توسط اوجالان به دست آورد . دیگران که ناسیونالیسم خود را تحقق و دولتهای خویش را شکل دادند، اکنون با شعار مدنیت و شهروندی، سعی در اتمیزه کردن کورد و نفرین دولت-ملت هستند که کورد را آسیمیله همان دولت-ملت کنند که در این میان روشنفکران کوردی که به نفی ناسیونالیسم و دولت کوردی اما تایید مبارزه در چهارچوب دولتهای دیگر در قالب شهروندی، ندا سر می دهند، روان کننده چرخ قدرت دیگری در درونی کردن آسیمیلاسیون و نفی هویت وموجودیت کورد و اسیر قومیت و ناسیونالیسم دیگری هستند که بازتولید فراموشی خودداي تصوف در قالب تصوف مدرن دولت نخواه است. مم های مدرنی که فریاد آسیمیله شدن خویش را با پشت کردن به زین، فریاد می زنند. در حالی کاملترین شکل تجلی خوددا، دولت است و قوم بی دولت، قوم فاقد خدا و فرهنگ است دولت - به قول هگل- بنیاد هنر و دین و فلسفه است. دولت کوردی، که متکثر و کنفدرال است، نفی ناسیونالیسم و تعصب قومی است برخلاف دولتهای دیگران که در خدمت تعصب قومیت و ناسیونالیسم است.

فقدان تاریخ و سنت در کورد، علت بی هویتی نیست بلکه فقدان هویت و سوژه، دلیل بی تاریخی است. هر تاریخ و سنتی را از چین تا مصر، ایرانی پنداشتن منطقی و علمی است، اما تفسیری مستقل از هویت ایرانی و مُهر کورد را بر اثری تاریخ و فرهنگی پنداشتن ، نماد غیرعلم وایدوئولوژی و تعصب می‌گردد. علم بر ضد ایدوئولوژی نیست علم حاکم و متون حاکم دیگریها، خود صورتی از ایدوئولوژی است، بازتولید تقابل‌های دوگانه دینی در عالم علم و تکست است که هرمتنی متناسب با قدرت و سلطه‌ی قومی پارس باشد را علم و ضد آن را ایدوئولوژی می پندارند و چون ذهنیت کوردی، برساخته‌ی ذهنیت دیگری است، این تقسیم بندی دورنی کورد گشته‌است که علم، تایید ایدوئولوژی دیگری است و گذار از ایدوئولوژی دیگری، تعصب و تخیل می‌گردد. ناگفته نماند که هژمونی نظام دانش غربی نیز به کوردیت مستقل از دال ایرانی و اسلامی و ترکی نپرداخته است که ایدوئولوژی سایکس/پیکوی عامل دولت های تک قومیتی ترک و فارس و عرب است ناگزیر کورد نیز در علوم تولیدی آنان، تنها به عنوان بخشی از این سه تمدن فرض گرفته می‌شود. کورد تحصیل کرده درسیستم آموزشی دولتهای حاکم و دانشگاه های غربی در فقدان مفاهیم پیشینی کوردی، دچار شی‌گشتگی گشته و به ابژه دانش دیگری در تعریف خود به عنوان بخشی از کلیت دیگری می پردازد به جای اینکه به صورتی از کل دست بیابد.

دلیل فقدان مفاهیم پیشنی و صور اولیه در صورت بخشیدن به تجربیات تاریخی، از سویی، به دلیل کرمول شدن ناشی از زوال فرهنگ در تصوف و ادبیات است که عینیت/سیاست در گسست از آن تداوم یافت که از یک واقعیتِ گسسته از عقلانیت، نباید انتظار تولید عاقل و متفکر را داشت و از سوی دیگر، «کرول» شدن ناشی از ارتباط دانش و قدرت غرب و بازتولید آن توسط دولتهای حاکم است در واقع مبانی نظری سایکس/پیکو در غرب و محصول آن در خاورمیانه است. در صد سال اخیر در هماهنگی دانش و قدرت غربی، مستشرقان و سایکس پیکو، و انتظام بخشیدن با آن توسط دانش و قدرت کشورهای محصول سایکس-پیکو، روشنفکران و مورخان سه قوم مسلط در ارتباط با دولتهای تک-قومیتی، با مصادره فرهنگ و تاریخ کورد، سعی در فرهنگی کردن سیاست و مشروعیت بخشیدن به دولتهای تک قومیتی حاکم هستند که مصادره تاریخ و فرهنگ کوردی تحت عنوان فرهنگ ترک ی و ایرانی و اسلامی، باعث گسست کورد از حافظه تاریخی و

گسست خودآگاهی مدرن ما ازناخودآگاه تاریخی ما شده‌است که «من» های از هم گسیخته کورد را با «مای» ایرانی و ترکی پیوند بدهند. سوژه مدرن و دولتهای مدرن که ناشی از فقدان است، فقدانیت و نیستی خویش را به نیست کردن تاریخی و فرهنگی کورد فرافکنی کردند این کار تکرار کهن الگوی نفی /مصادره قدیم پارس و ترکان عثمانی است که برای مثال پارسهای مهاجم که فاقد هرگونه فرهنگ و تمدنی بودند در سرنگونی مادها و نفرین مهریسم، با مصادره سمبلها و مفاهیم آن مناسب با سیاست خویش مفصل‌بندی کردند و ارتباط فرهنگ مهری و سیاست مادی را از هم گسستند تا خود را صاحب فرهنگ و سیاست خویش را بعد از انتظام، مشروعیت یا همان بعد فرهنگی ببخشند. دولت‌های مدرن نیز که بازتولید امپراتوری قدیم یا نئوقبیله گرایی هستند و سایکس-پیکوی سیاسی و علمی به آن مشروعیت بخشید، برای هژمون بخشیدن و خارج ساختن آن از صرف بعد نظامی و خشونتِ تک قومیتی، برخلاف قدیم که در قالب دین این کار را کردند و موبدان و علما بانیان آن بودند، با ناسیونالیسم و علم تاریخ، به فرهنگ سازی برای آن پرداختند. روشنکفران و مورخان، همبسته با قدرت حاکم، چون مورخان وابسته به پهلوی اول و دوم، سعی در فرهنگ‌سازی یا همان ملت‌سازی واحدی برای مشروعیت دولت واحد و تک قومیتی داشتند که باعث مصادره‌ی فرهنگ و تاریخ قوم بی دولت کورد و گسست کورد از حافظه تاریخی و سمبلیکش گردید. شباهتهای تفکرات ایرانی با امثال هانری کربن و هرتسفلد نمونه آن. تحصیلات مدرن کوردها در هر سه کشور، در سیستم آموزشی و ایدوئولوژیک دولتهای حاکم صورت می گرفت که بعد از ورود به عالم سیاست و فرهنگ، از یک سو، ندای ما ایرانی هستیم و دموکراسی ایرانی را سر دادند و از سوی دیگر، ندای فرهنگ عظیم ایرانی و خدمت کوردها به فرهنگ ایرانی.

اما باید در نظر داشت که، روشنفکران سه قوم، فاقد توانایی و صلاحیت علمی لازم برای اینکار بودند، آنها در خواب غفلت حلال و حرام بودند که بعد از آشنایی با مستشرقان و ورود مستشرقان به این کشورها چون هرتسفلد و گوبینو باعث بیداری آنان و پرت کردن لباس روحانیت چون تقی زاده شد.

سایکس-پیکوی علمی، دهه ها قبل از سایکس-پیکوی سیاسی تحقق یافته بود که مستشرقان با برساختن کلان روایتهای ایرانیت، اسلامیت و تورانیسم، کوردیت را از وجود و هستی مستقل خویش محروم و در میان این سه کلان روایت تقسیم کرده بودند. از توماس هاید و گوبینو تا هانری کربن و کرین بروک، علم مستشرقین در خدمت نظم‌سیاسی سایکس-پیکو در تقسیم فرهنگی کورد میان فرهنگهای ایرانی و ترکی و عربی است. در زمانی نظریه‌های نژاد آریایی و ضدیت با مذاهب سامی /مسیحی در اروپا در اوج خویش بود که به استقبال کتاب هاید درباره زرتشت رفتند که تصویری روشنفکرانه از وی برساخته بود. آنکتیل دوپرون که دیدگاهی واقعی و زرتشت واقعی را شناساند چنان با کین و نفرتهای روشنفکران غربی در ارتباط با قدرت حاکم وایدوئولوژی آریایی‌گری مواجه شد که تا آخر عمر مجبور به گذران زندگی از طریق کارگری و نجاری شد. جالب است بدانیم که سردمدار فحاشی به دوپرون، ویلیام جونز بانی نظریه زبانهای هندو اروپایی بود که فحاشیهای وی نسبت به دوپرون مورد استقبال بی نظیر روشنفکران هردو کشور فرانسه و انگلستان قرار گرفت. علم مستشرقان و سیاست آنان در تقسیم کوردستان کاملا همسان همدیگر و ما را به رابطه دانش/قدرتی که فوکو تبیین و ادوارد سعید درباره شرق شناسی آن را به کار برد، ملتفت می‌کند. برای مثال ایده خودمختاری در چهارچوب دولتهای حاکم برای کوردها را اولین بار خود فرانسویها و انگلیسیها در سوریه و عراق مطرح کردند در زمانی که توافق سایکس-پیکو صورت گرفته‌بود و یا در حال اجرا بود که یک قرن کوردها را به خود مشغول کرده‌است و شکل فرهنگی آن بررسی آیینها و زبان و فرهنگ کوردی در چهارچوب زبان و فرهنگهای ایرانی و اسلامی و ترکی است برای مثال زبان کوردی را بخشی از زبان ایرانی و یا چون گوبینو که اصطلاح سنگ خارای ایران را خلع کرد، چسپاندن مهر غلات شیعی به مذهب یارسان است و تلاشهای خستگی ناپذیر هانری کربن و کرین بروک که به ترتیب سعی در ایرانی /زرتتشی تفسیر کردن صوفیان و فلاسفه‌ایی چون سهروردی و چسپاندن مهر ایرانی /زرتشتی بر آیینهای کوردی چون یارسان و ایزدی هستند. این کار توسط روشنفکران همبسته‌ی قدرت دولت-تک قومیتی مدرن، تثبیت و کوردهایی که محصول نظام دانش غربی مشروعیت بخش سایکس-پیکو و دانشگاه های ایرانی و ترکی هستند، دچار شی‌گشتگی و از خودبیگانگی گشته و ندای خدمت رسانی به فرهنگ عظیم ایرانی و تورانی سر می دهند که شکل سیاسی آن ایران و ترکیه چند ملیتی و ایرانی بودن کورد و مرزنشین غیور است. عدم درک بُعد ایدوئولوژیک علم مستشرقان، باعث تداوم فقدانیت مفاهیم پیشینی کوردی و بازتولید ایدوئولوژی سایکس-پیکو و دولتهای تک قومیتی حاکم در قالب مفاهیم اخلاقی و انسانی شده است.

مفاهیم پیشینی با تفکر محض به دست نمی آیند بلکه در پیوند خودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی و درک ارتباط فرهنگ و سیاست در پروسه تاریخی آن صورت می پذیرد. اما زمانی که ما از حافظ تاریخی و فرهنگی خویش گسسته‌ایم و عینیت ما نیز از ذهنیت ما گسسته است، سوژه‌های معلق از خودبیگانه تولید می‌شود نه متفکر و عاقل که در فضای سوشیال مدیا که عصبیت حزبی را در قالب مداحی-فحش رسانه ها نمادین و بازتولید کرده‌اند، به متفکران قوم تبدیل می شوند. از سویی، تاریخ‌نگاریهای ما به تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر و یا بحثهای زبانی و نژادی تقلیل یافته‌است که همان بازتولید دانش مستشرقان درباره کورد است که توسط سیستم آموزشی دولتهای حاکم نهادینه گشت است که، فرهنگ کوردی را به نام ایرانی و ترکی و اسلامی تفسیر و ارتباط کورد و حافظه مدرن وی را با فرهنگ وتاریخ یا ناخوداگاه وی گسستند و از سوی دیگر، سیاست را به شره برد عشیره تقلیل داده ایم و مداحان و فحاشان به متفکران قوم تبدیل شده‌اند به عبارت دیگر، همه نظریه‌پرداز سیاسی هستند بدون هیچ درکی از مفاهیم سیاسی که به جای گذار از محدودیتها و دیوارهای برچیده شده دیگری، به بازتولید آن در قالب دموکراسی ایرانی و کنفدرال بی دولت تحت عنوان فرهنگ و استراتژی سیاسی هستیم که شکل فرهنگی استراتژیستهای سیاسی، تقلیل کورد به بخشی از فرهنگ دیگری است که در واقع همان فرهنگی کردن مرزنشینان غیور است.

کل معرفت شناسی کانت، انتقادی است، صاحب قلم کورد اگر از حالت ابژگی خارج نشود، قادر به دریافت صور کوردی در مطالعه تاریخی نخواهد بود. چرا که تاریخ فرهنگی کوردی، توسط مستشرقان و نشخوارکنندگان ایرانی آنان، صورت دیگری بر تن کرده‌است ابتدا باید دیدی انتقادی ارتباط فاکتها و مفاهیم را با صورتهای دیگری کات کرد و با مفاهیم پیشینی یا صور اولیه دوباره به آنان صورت کوردی /مهری بخشید. برای مثال، تمامی منابع راقم این سطور در تحقیق تاریخ کورد یا مستشرقان ایرانی دوست بودند و یا خود ایرانیها، اما با ذهنیت انتقادی و مفاهیم و صورت کوردی قادر به قطع ارتباط فاکتهای تاریخی و صورتهای دیگری شدم. اگر مطالعه تاریخ و فرهنگ برای دیگر اقوام، بدون ذهنیت انتقادی و فلسفی میسر است چرا که از قبل جاده صاف شده است، برای یک کورد که در تاریخ‌نگاری غربی و دیگریها، به قبیله و عشیره و زبان و نژاد محدود گشته‌است، میسر نمی‌شود. بنابراین، ابتدا باید ذهنیت فلسفی و انتقادی داشت تا بتوان ارتباط جغرافیا و فرهنگ و مردمان آن را دریافت و با توجه به فاکتهای تاریخ و گسست آنها از صور دیگریها در قالب مفاهیم پیشینی کوردی دوباره صورت‌بندی کرد. اما متاسفانه قلم به دستان امروز کوردی چه روشنفکر و چه استراتژیست به جای فائق شدن بر موانع مرزهای سیاسی و فرهنگی، ودست یافتن به صورت کلی کورد، آن را در قالب تئوریهای سوررئالیستی بازتولید میکنند. گذار از مرزهای سیاسی بدون گذار از محدودیتهای فرهنگی تحمیل شده به کورد ممکن نمی‌شود و امتناع نظری کوردیت دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. امتناع نظری که به دلیل ذهنی شدن صحنه بدون شاه رندان اتفاق افتاد با وجود امکانات بازگشت شاه به صحنه رندان، ندای نخواستن آن را سر دادند چون صحنه رندان نیز در پروسه عرفانی شدن به صحنه زاهدان تبدیل شده بود.

بنابراین، از سویی، گسستِ سیاست کوردی از عقلانیت و ذهنیت آن و زوال ذهنیت در تصوف وادبیات - که امثال قادر کویی به جای درک عالم رمز و راز و شکفتن عنچه آن، با نقد آن از زاویه شریعت، نه تنها به زوال بیشتر یاری رساندند بلکه جایگزینی تصوف با شریعت را فراهم کردند که امروز شاهد آن هستیم- و از سوی دیگر، «کرول» شدن توسط رابطه متقابل دولتهای حاکم و روشنفکران و مورخان آنان -برای مثال مورخان ترک چون فاروق سومر همان کاری را مورخان فارس چون زرین کوب و کسروی را تکرار می‌کنند و درجهت ناسیونالیسم دولتی تورانیسم، در تاریخ‌نویسیهای خویش در جنبشهای آناتولی سعی در حذف کورد وترکیزه کردن آنها دارد- به کلی کورد را از فرهنگ و ناخودآگاه تاریخی خویش محروم که روی دیگر فرهنگ‌سازی دیگریها برای مشروعیت بخشیدن به دولتهای آنان است که امروز شاهد واقعیت غریزی عصبیت حزبی هستیم که در این واقعیت فاقد عقلانیت، نمی توان به غیر از تولید ژورنالیست و تحلیلگران فاقد عمق سیاسی، که به عصبیت حزبی جنبه نمادین فرهنگی داده‌اند، انتظار تولید متفکر و نظریه‌پرداز را داشت. گسست عینیت از ذهنیت باعث مرگ کورد گشته‌است که ناشی از فراموشی خوددا یا همان فقدان صورت کلی و مفاهیم پیشینی است.

سوژه می تواند به برداشتهای عینی، جنبه کلی و ناب دهد. سوژه تنها به مفاهیم کلی می‌اندیشد و تنها اندیشه موضوع اندیشیدن است مانند مثالی از تحزب ذکر کردم که این حزب و آن حزب، موضوع احساس و اعتقاد است اما تحزب چون مفهوم، می تواند موضوع اندیشیدن باشد. داروی و طرفداری مبنی بر کین و عشق، نشان از فقدان سوژه گشتن است. بنابراین درک و تصور خوددا چون بدن‌کامل، با گذار از عصبیت حزبی به کورد چون کل و مفاهیم پیشینی و انتزاع به سوژه در یک راستا قرار می گیرند. با صورت‌معقول بخشیدن به صورت‌سمبلیک

یا مفهومی کردن خوددا، کورد صاحب مفاهیم پیشینی و از ابژه به سوژه انتزاع می‌یابد و قادر به آشتی دوباره سه اصل فرهنگ و سیاست و تاریخ و نوشتن تاریخ کلی کورد برای دریافت کورد چون کل نه فروملی چون حزب و فراملی چون ایران می‌شود.

انقلاب کوپرنیکی کانت، با تبدیل هستی/خدا به منطق و هستی شناسی به معرفت شناسی شکل گرفت که، دین به عقل عملی و اخلاق محدود گشت و عقل نظری خودبنیاد، شکل دهنده دریافت حسی از جهان خارج گشت. اما ما هنوز در تصویر و اعتقاد نیز درکی از خوددا نیافته ایم؛ تنها سمبلیک با آن می زییم. باید با درک خوددا و انتزاع آن از جنبه سمبلیک و عینی، به ذهنی و مفهوم، صاحب مفاهیم پیشینی در شکل دادن به جهان تاریخی خویش شویم. یعنی برای آشتی تاریخ و فلسفه و سیاست، از سویی، باید ابتدا چون کل به شکل مفاهیم به آن بیندیشیم و سپس دوباره از هم جدا کنیم و از سوی دیگر، دریافت مفهومی آن چون کل، بدون درک انشقاق تاریخی آن نامیسر است. جنبه سمبلیک بدن‌کامل را به عقل زیبایی شناسی انتزاع و نشانه‌ها و صفات خوددا را با مفهومی کردن آن به عقل نظری و مفاهیم پیشینی انتزاع کنیم. مفاهیم قرارداد و میثاق آیین ایزدی و یارسان را معیار اخلاق سیاسی تبدیل کنیم. سمبلهای آن را به عقل زیبایی شناسی و صفات آن را به عقل نظری و بایدهای آن را به عقل عملی که چون ما تاریخ نوشته شده عینی و متافیزیکی نداریم. جایگاه تاریخی هگل و کانت تغییر می‌یابد؛ یعنی باید از پدیدارشناسی تاریخی هگل شروع تا به کانت برسیم ابتدا تاریخ هر سه ساحت فرهنگی و سیاسی و سمبلیک را در ارتباط با همدیگر نوشت که همان اندیشیدن به آن نیز می‌شود. سپس در ساحت اندیشه، این کلیت را دوباره تقسیم بدنی و عقلانی کنیم یعنی از حالت عینیت و متعلق اعتقاد و احساس، به متعلق ذهن و مفهوم تبدیل کنیم. تنها عینیتی که می تواند بدون واسطه در ذهن ما پدیدار گردد و خوشبختانه اصلیترین عینیت و نقاشی و تجربه خودداست، همان هه‌لپه‌رکی است. این عینیت که به مفاهیم و ذهنیت دیگری آلوده نگشته‌است - در برخی مواد چون ذکر عرفانی و جدایی مرد و زن یا دخیل سلسله‌مراتب قبیله‌ایی برای سرچوپی شده است- می تواند مبنایی برای اندیشیدن و انتزاع مفاهیم شود. مفاهیمی چون کمیت وکیفیت و زمان ومکان و حکم شخصی و ارتباط آن با کلیت را می توان از آن انتزاع کرد. برای مثال کمیت افراد شرکت کننده در هه‌لپه‌رکی و تصویر کلی و کیفی هه‌لپه‌رکی می تواند مبنایی برای اندیشیدن به کمیت وکیفیت و فرد و کل شود همچنین لذت شخصی و رهایی امیال بدنی با تصویر و لذت کلی هه‌لپه‌رکی می تواند مبنایی برای دریافتی از لذت زیباشناسی فردی و حکم کلی گردد. چون کورد، قومی متفاوت با خوددای متفاوت است که به دیگری تاریخ تبدیل گشته‌است، لازم به مبنای معرفتی و مفهومی متفاوتی نیز دارد که با اندیشیدن به کل و عینیت کلیت یافته در هه‌لپه‌رکی هم به خوددا بازگردد و هم از داوری و عمل بر اساس کین و عشق و اعتقاد جزئیات رهایی یابد. اما جنبه عینی و سیاسی آن در طول تاریخ دچار از هم گسیختگی و درونیت یافته‌است که باید سمبلها و نشانه‌های آن که گاها در آشیانه تصوف و گاهی فلسفه و شعر لانه کرده‌است و گاهی در جنبشهای سیاسی را در ارتباط با یکدیگر فهم کرد تا سیمرغ عینیت هستی کل در ذهنیت ما پدیدار گردد به همین دلیل به تکرار می گویم باید تاریخ فرهنگی و سیاسی را در ارتباط با همدیگر نوشت. به عبارت دیگر، تاریخ مکانی است که می توان به گسیختگیها و همگراییهای فرهنگ و سیاست پی برد تا امکانیت آشتی دوباره عینیت با ذهنیت فراهم گردد. از این روی باید تاریخ‌نگاریهای کنونی کوردها به تاریخ‌نگاری فرهنگی و سیاسی انتزاع یابد.

با تجزیه و تحلیل هه‌لپه‌رکی، می توان بنیاد سه گانه عقل نظری و عملی و زیباشناسی را استخراج کرد چرا که برخلاف دوره‌ی اول ذهنی شدن با تصوف، ما صاحب امکانات مفهومی لازم برای مفهوم کردن صورت‌سمبلیک هستیم. دریافت مفهومی صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی در سیر تاریخی آن که همان از هم گسیختگیهای سیاسی هگمتانه در دو بعد فرهنگی و سیاسی در پروسه تاریخی است، از زاویه صور هه‌لپه‌رکی ممکن می‌گردد. مفهومی کردنِ شکل سمبلیک هه‌لپه‌رکی، تنها با پدیدارشناسی تاریخی صورت سمیرغ هه‌لپه‌رکی در سیاست چون ماد-ایوبی و در فرهنگ چون فتیان-ایزدی و گسست مرغهای آن چون سهروردی و جنید میسر می‌گردد. اگر دریافتی کلی از گسستهای فرهنگی و سیاسی تاریخی بیابیم، امکان دریافت مفهومی چیزی که با آن می زییم را داریم. دریافت گسستهای مکرر صورت کلی آن، که داستان فراق و وصال با خودداست، بخشی از وصال با وی یعنی دریافت صورت کلی و مفهومی آن نیز می‌باشد همچنان که صورت‌سمبلیک آن بدون درک فردیتهای از هم گسیخته شرکت کننده در آن قابل تصور نیست، صورت‌معقول آن نیز بدون درک گسیختگیهای فرهنگی و سیاسی در پروسه تاریخیش، در تصور نمی گنجد. مفهوم سازی صورت کلی چه به شکل هنری و سمبلیک و چه تاریخی، خارج ساختن خوددا از تعلق احساس و لذت شخصی به تعلق عقل و مفاهیم است که همان عقلانی شدن شورشیان نامعقول نیز می‌باشد چرا که خوددای گسسته از

عینیت و سیاست، تنها در ذهن کورد از حالت نیستی انتزاع، وارد هستی مفاهیم می‌گردد همانطور که در سیاست تنها با توافق وارد هستی اجتماع می‌گردد. ناگزیر خودآگاهی ما به خوددا به شکل مفهومی و عقلانی، جنبه دینی رهایی از ظلمت و بازگشت به خوددا نیز می‌باشد که البته فعلا از حد توانای علمی من خارج است. شیخ اشراق با وجود سن کم خویش که در ۳۶ سالگی دار بقا را به دیار فنا ترک کرد، توانایی علمی آن را داشت اما روح زمانه امکانات مفهومی لازم را در اختیار وی نمی گذاشت که به جای مفهومی کردن بدن‌کامل به تمثیلی کردن مفهوم منجر شد اما امروزه که امکانات مفهومی و تاریخی لازم فراهم گشته‌است، فقدان صلاحیت علمی راقم این سطور که ۴۰ سالگیم را زیسته می‌کنم، امکان پردازش آن را نمی‌دهد. مسیر پر پیچ و خمی است که سرهای بریده بی جرم و جنایت زیاد است اما اگرچه آب دریا را نتوان کشید، بقدر تشنگی بباید چشید.

مسئله مرگ کورد، و تجزیه اعضای آن، به دلیل پرواز روح و جدایی از بدن است که به مسئله فراموشی خوددا و غرق شدن در ظلمت جزئیات حزبی بدون صورت کلی می‌رسیم. به این معنی مرگ کورد هم معلول فراموشی خودداست و هم عامل آن. معلول است چرا که عینیت/بدن از ذهنیت/خوددا گسسته است و علت است چون کورد باید به توافق به خوددا بازگردد و از بت‌پرستی عصبیت حزبی و ظلمت معنویت دیگری دست بکشد که به اراده‌ی وی بستگی دارد. رهایی از این ظلمت و بازگشت به خوددا همانطور که اشاره کردیم تنها با ایمان ممکن نمی‌شود بلکه مفهوم و اندیشه یعنی ساحت عقل، مقدمه عشق ایمان است. صرف ایمان کور چون چارقت دوزم به دوختن مرزهای دیگری می‌پردازد. ابتدا با علم حصولی باید سکوت را به سخن و سمبل را به مفهوم انتزاع کنیم و سپس با علم حضوری آن را دوباره تجربه زیسته Erlebnis خود کنیم. مسائلی چون مقابله با داعش هر از چندگاهی شُکی به بدن مرده کورد می اندازند اما شُکی موقت است و دمیدن روح تنها با خوددا در عمل و ذهن انجام می‌گیرد نه با خدای دیگری با قربانی دادن. خوددای کورد هبوط یافت در هه‌لپه‌رکی نقاشی و طراحی شد و در دولت تجلی عینی یافت. فراموشی خوددا به نخواستن دولت منجر شد و نخواستن دولت به مرگ کورد. دولت تجلی عینی صورت کلی و مفاهیم پیشینی است که چون پروسه‌ی ذهنی شدن طی شده‌است ابتدا خوددا باید صورت کلی در ذهن بیابد که امروزه این صورت کلی نمی تواند سمبلیک باشد بلکه باید در قالب مفاهیم پیشینی صورت نظری بیابد و سپس در عینیت که همان دولت است تجلی بیابد.

به عبارت دیگر، مرگ کورد ناشی از فراموشی خودداست و خوددا در شکل هنری همان هه‌لپه‌رکی یا صورت‌سمبلیک و در شکل سیاسی چون کُل یا ایده‌ی ایده‌ها، توافق سیاسی و دولت است که اگرچه به شکل هنری با خوددا هستیم اما در عالم واقعیت، هستنده‌ها یا سی مرغها کوردی چون مم به جای اتحاد دوباره با خوددا که همان سیمرغ شدن و یادآوری هستی است، هرکدام به عشق الهی دیگری پناه برده‌اند که باعث نفاق بدنهای کورد به اعضایی مستقل شده‌است که در فقدان روح یا صورت‌سمبلیک کل، بدون هماهنگی با هم علیه یکدیگر هستند که بازگشت به خوددا همان اجماع بدنها/احزاب کورد است که پایان مرگ کورد نیز می باشد. دولت، از سویی، تجلی خودداست و از سوی دیگر، رهایی و احیای کورد.

خوددا، طبیعت، تاریخ و انسان کورد

اشاره‌کردم که مهرزمین از نظر جغرافیایی با اسامی متفاوتِ گوتی، ماد، ماهین، جبال و کوردستان در مرکز و مابین شرق و غرب بوده است؛ نه شرقی و نه غربی بلکه همیشه جولانگاه ستیز و لشکرشیهای شرق و غرب بوده است. از نظر مفهومی نیز خوددا/مهر به معنی میانه و میانجی است که با جغرافیای میانه کوردستان منطبق است. در درازنای تاریخ نیز جنبشهای فرهنگی و سیاسی با هردوی مفهومی میانه مهری و جغرافیای میانه‌ی مهرزمین کوردستان منطبق بوده‌اند که توسط نیروهای شرق و غرب سرنگون و محکوم شده‌اند. در واقع خوددای میانه مهری، در طبیعت کوردستان تجلی می‌یابد که این از خودبرون شدن، از خودبیگانه شدن نیز می‌باشد که تاریخ یا تجلی تاریخی چون دولت، واسطه‌ی پیوند دوباره خوددا و طبیعت یا مهر و مهرزمین است و تاریخ نیز توسط مردمان آن، کورد، در تعامل و تقابل با شرق و غرب سیاسی/نظامی و فرهنگی، تکامل و گسست یافته‌است. کاملترین شکل تجلی خوددا، دولت است نه تاریخ؛ اما تحقق دولت واقعه‌ایی تاریخی است و هر زمانی/تاریخی که دولتی شکل گرفته است، تعادل میانه کوردستان درمیان شرق و غرب حفظ شده‌است و نیست شدن هستی دولت کوردی، توسط اقوام تاریخی صورت گرفته است که، در فقدان و نیست شدن هستی‌عینی سیمرغ دولت/خوددا، توسط امپراتوری/خدای تاریخی دیگر اقوام، سی مرغهای آن هرکدام در باغستان تاریخ پراکنده شده‌اند که با گشت و گذار در آن، امکانیت تجمیع آنان به شکل سیمرغ ممکن می‌شود تا قطعه‌های شکسته آیینه برای تصویر کاملی از خوددا میسر شود و این تصویر را بتوان دوباره تحقق عینی بخشید.

از نظر مفهومی مهر به معنی میانه و میانجی بوده است که ماقبل خیر و شر و ماقبل تقسیم بندی زمین و آسمان، لوگوس و اروس و روح و ماده یا نور و تاریکی است. مهر میانجی قرارداد اهورا و اهریمن است یعنی نه خدا و نه شیطان بلکه هردوی آنها با هم است که مفهوم عقل سرخ سهره‌وه‌ردی که میانه‌ی سیاهی و سپیدی است، به درستی همان مهر است. مهر از سویی، مهر/عشق است و از سوی دیگر، کین و جنگ. مهر همچنان که نگهدارنده پیمان را پاداش می‌دهد، پیمان شکنان/مهردورج را نیز به سزای اعمال می‌رساند و همچنان که پیام آور دوستی ملل و اقوام است، خدای جنگ و مهرِ هزار گرز نیز می‌باشد در یک کلام با دوستی، دوستی است چون توافق داخلی و قرارداد ماد و لیدی، و با دشمن، دشمن است چون جنگ ماد با آشور و پارس. فلاسفه یونان قبل از افلاطون، مهر/عشق و کین را شکل دهنده هستی تعریف می کردند که در فلسفه سهروردی نیز بیان شده‌است که از در هم آمیختگی عشق و اندوه، زمین و آسمان پدید آمد. مهریسم، خودِ زندگی است و اشتباه تاریخ - دین و فلسفه- برجستگی یک بعد مهر - خودآگاه، نور- و فراموشی بعد دیگر آن یا به قول نیچه دشمنی با زندگی بود.محدود کردن مهر عشق/کین به یک جنبه مهر/دوستی، دستکاری دیگریها در آسیمیله کردن مهریان بود که به سروش الهه فرمانبردار اهورا تبدیل شد و یا در اشکانیان صرفا بعد جنگی آن را در نظر گرفتند. تعادل مفهوم مهر در هر دو واژه پردیس-قرارداد نهفته است. پردیس مهری، فردوس تهی از رنج و مشقت نیست بلکه پذیرش آن با هه لپه رکه یا رقصی دیونیزوسی است و مفهوم قرارداد، تهی و بدون محتوی است. شرط قرارداد، رضایت است. برای مثال آزادی جنسی مهریان در مزدکیان و خرمیان طبق مورخان اسلامی، تحمیل آزادی جنسی مانند ادیان در تحمیل محدودیت جنسی و کیفر دادن مجرمان نبوده است بلکه تنها قراداد و توافق است که باعث اجرای آن می‌گردد کما اینکه می تواند این توافق برای نیایش باشد. در هه‌لپه‌رکه پیوستن و ناپیوستن، اختیاری است برخلاف نمازجماعت، که خروج از آن ناممکن است. میانه بودن مهریسم، با جغرافیای کوردستان که میانه شرق و غرب و اکنون میانه چهار دولت-قوم است، سازگاری دارد. کوردستان واسطه و محل پیوندِ شرق و غرب است. مهد تمدن و انقلاب کشاورزی است که شرق و غرب در رابطه دوگانه گسست/تداوم با آن شکل گرفتند. کشفیات باستان‌شناسی چون گوبکلی تپه که قدمت آن به دوازه هزار سال می‌رسد، اولین سکونت گاه جمعی انسانهاست. به عبارتی کوردستان که میانه شرق و غرب بوده است، مکان تعادل افراط و تفریط شرق و غرب نیز می‌باشد و تعادل آن و در فلسفه و تصوف مهری نیز، در نظر گرفته شده‌است برای مثال عالم مثال شیخ اشراق، میانه ایی مابین عالم معقولات و عالم حسیات است و تصوف مهری فتیان شامل هردو جنبه مادی و نفی محرمات و معنوی تصوف بوده است همان طور که ذکر دراویش هم رهایی امیال بدنی و های و هوی

اسـت و هم ذکر معنوی و خود هه‌لپه‌رکی نیز حاوی هردو بعد رهایی امیال بدنی و اگزیسـتانسـیال شـدن فردیت و حفظ صـورت ونظم کلی و جمعی است.

جغرافیای کوردسـتان که مهد مهریسم است، اگر بخواهد از افراط و تفریط شرق و غرب یا شمال و جنوب رهایی یابد، باید تعادل مفهومی مهرمیانه و تعادل جغرافیایی کوردسـتان را نیز در عالم سـیاسـت انتزاع کند و تعادل بین کین و عشـق نسـبت به همدیگر، به تعادلی سـیاسـی یعنی توافق سیاسی با وجود نفرت از همدیگر یا صورت کلی با وجود تفاوتهای ایسمی و حزبی دست یابند. همانند هه لپه رکه که صورت کلی با وجود تفاوتهای فردی و رهای امیال فردی حفظ می‌گردد. همانند متصـوفان مهری که تعادلی ما بین اسـلام و معنویت و سـمبلهای مهری و ایده تناسـخ ایجاد کردند. جنبشــهای سـیاسـی از ماد تا خرمدینان و جنبشـهای فرهنگی از فتویه تا قلندریه و از جنید کنگاوری تا نظامی گنجوی، از ابن سینا تا سهروردی از یارسان تا ایزدی و علوی و نقشبندیه در مهرزمین با ماهیت مهری بوده است. یعنی عینیت جغرافیایی و ذهنیت مهری در جنبشـهای سـیاسـی و فرهنگی به هم پیوسـته اند. خوددا که از طبیعت بیگانه می‌شـود و طبیعت کوردسـتان مکانی تهی از خودداست در پراکسیس سیاسی و فرهنگهای اجتماعی در مهرزمین، با همدیگر به یگانگی و بر بیگانگی فائق می آیند. از سویی،انسان کورد از خودبیگانگی رها می‌شـود و از سـوی دیگر، خوودا از ناآگاهی. جغرافیای کوردسـتان و زاگرس که در زبان تمثیل به کوه قاف مشـهور است، مکان پیوند خوددا و انســان اســت. خودایی که با طبیعت از خودبیگانه می‌شــود و کوردی که در طبیعت جبال از خوددای خویش بیگانه گشـته‌است، در شـکل سـبملیک هه‌لپه‌رکی و و شـکل سیاسـی دولت(نه امارت و نه اسـتبداد) به یگانگی می رسـند و تضاد ذهنیت و عینیت یا خوددا و خودها و طبیعت و متافیزیک از بین می رود. سـرکوب این جنبشـها توسـط شـرق و غرب که نمونه‌های آن همکاری کوروش پارسـی با بابلیان در سرکوب مادها و همکاری طاهریان و افشین ایرانی و خلافت عربی و اشناس ترکی در سرکوبی خرمدینان تا اتحاد هر سه قوم برعلیه کورد است، نه تنها سرکوب خوددای سیاسی مهری توسط سیاست‌خدایی اسلامی عرب و ترک و ایرانی است بلکه همکاری سیاسی شرق و غرب برعلیه میانه طبیعت کوردسـتان و سـاکنان آن نیز می باشـد. مفهوم مهر به معنای میانه و کوردسـتان جغرافیایی به عنوان میانه شـرق و غرب با همدیگر سـازگار هسـتند. در واقع جغرافیای مهرزمین، با جنبشـهای مهری از حالت از خودبیگانگی خارج شـده و به خودآگاهی در یگانگی با خوددا می‌رسـد اما اگر مهرزمینیان به جای میانه ماندن هرکدام به آغوش شــرق و یا غرب پناه ببرند، مانند ســیاســتهای امروزی احزاب، خوددا از کوردستان بیگانه و کورد دچار از خودبیگانگی می‌شود و امکان تحقق بدن‌کامل به نفاق آن می‌انجامد.

در دوران اســلامی، در امتناع جنبشــهای ســیاســی مهری به دلیل تســلط شــرق و غرب در خلافت عباســی عربی با همکاری دیوانیان و نظریه‌پردازان پارسـی و نظامیان ترکی، خوددا درونیت یافت و دوره روحی و ذهنی شـدن آغاز گشـت که در فقدان عینیت کامل بدن‌کامل در سیاست، نشانه و سمبلهای آن در تصوف و فلسفه و ادبیات احیا گشت که در غیبت عینیت کامل، تنها نشانه‌ها و سمبلهای بدن‌کامل قادر به رویت و پدیدارگشتن در اذهان بود که نمونه آن مفهوم عقل سرخ است که احیای مهر میانه است. چون سرخی عقل، به دلیل میانه بودنش در وسـط سـیاهی و سـپیدی است اما این احیا بدون هزینه نبود و تعادل روح و ماده یا نور و تاریکی به نفع شـرق نورانی و نفی ماده انجام گرفت. مفهوم هه‌لپه رکی در قالب طباع‌تام احیا گشت اما این بدن‌کامل جنبه فردی دارد که پژواکی از انسان کامل فردی عرفان شرقی و غربی است. این انحراف فلسـفی از مفهوم بدن‌کامل در سیاست با صلاح‌الدین ایوبی انجام گرفت. شیرکوه، مفاهیم عقد و قرارداد و دوستی ملل و جنگ دفعی را احیا کرد اما جدا از حذف جنبه پردیسـی آن، بدون جغرافیای مهرزمین میانه بود و به جای تعادل در میان شرق و غرب، ابزار شرق در جنگ با غرب گشـت. به این معنی که چه در زبان تمثیل شـیخ و چه سـیاسـت عملی سـلطان، تعادل میانه بودن میان شـرق و غرب به طرف برتری شرق از بین رفت و غیبت بدن‌کامل هه لپه رکه‌ی عینی و مادی، در مفهوم طباع‌تام شیخ، همان غیبت بدن جغرافیای مهرزمین در شیر ایوبی است. شیخ طباع‌تام را از جنبه مادی و شور و اگزیستانسیال شدن امیال بدنی تهی کرد و شیرکوه مفاهیم عقد و وفا و جنگ دفع و صلح قراردادی را از بعد مادی سرزمین کوردستان تهی‌کرد.

شـاید قابل باور نباشـد که یکی از دلایل اصـلی تضـاد آغازین تاریخ و برسـاخته شـدن متافیزیک و خدا و نفی خوددا، به دلیل جغرافیای کوردستان است. برای مثال پارسها اقوام/قبایلی از مناطق ترکمنستان و جنوب سیبری که سرد و خشک است به مهرزمین هجوم آوردند چرا که سرزمینی بکر برای زندگی بود که در فقدان مقبولیت مردمی و توسعه طلبی، به نفی سیاست توافقی و برساختن نظم متافیزیکی و قرینه سیاسی طبقاتی آن شدند چرا که طبقه برتر همان قوم غالب نظامی بود. ظاهرا بعد از سومریان نیز چنین است که سامیها از صحرای خشک

عربســتان به آن مناطق هجوم و کاسـیها و گوتیها را پس راندند. این هجومها بارها تکرار شـد که آخرین آن هجوم ترک و ترکمن‌ها به آناتولی و ترکیه شـدن آن اسـت. امروز نیز از اهم مسـائل سـرکوب کوردسـتان به خاطر مردم آن نیسـت بلکه برای خاک و جغرافیا و منابع طبیعی آن یا ایده‌های حمل شـده و اگزیسـتانسـیال شـده توسط مردمان آن است. جغرافیای کوردسـتان که مهد تمدن و مادر شـرق و غرب است مختص مردمان میانه با آیین میانه مهری است. زاگرس/قاف مکان هبوط خوددا /سیمرغ است که توسط همان شـرق و غرب مورد تازش قرار گرفته است و منابع و سرزمینهای آن را مصادره کرده‌است.

باری، مفهوم سـازی بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی و آشـتی صـورت‌سـمبلیک خوددا با صـورت معقول، که درکی فلسـفی اسـت، بدون درک پروسـه تاریخی آن در مکان جغرافیایی و ساکنان آن جغرافیا امکان ندارد. جنگهای امروز دولتهای حاکم با کورد که جنبه قومی جنگ ترک و فارس با کورد و جنبه‌ی مفهومی، سیاسـت‌خدایی با خدای سیاسـی یعنی دیکتاتوری با دموکراسـی اسـت، جنبه جغرافیایی و تمامیت ارضـی و آب و تولیدات مادی زمینی نیز هست. به عبارت دیگر، مفهوم سازی صورت‌سمبلیک بدن‌کامل، بدون درک کلیت جغرافیایی در تصور نمی گنجد که روژهه‌لات و روژآوا و باشور و باکور، در کل میانه و کوردستان هستند و به جای گرایش هرکدام به شرق و غرب بر علیه همدیگر باید سنگینی گرانش به طرف میانه باشـد. اجماع بدنها/احزاب آنها در سـیاسـت باعث رهایی کورد از خودبیگانگی و ظلمت و بازگشـت به خوددا و نجات طبیعت کوردستان از سلطه دیگری می‌شود که همان رهایی خوددا از خودبیگانگی خویش با طبیعت است که در صـورت تحقق، طبیعت از مکانی تهی از خوددا و روح به پردیس مکان هبوط خوددا تبدیل می‌شـود و شـرط پردیس، هه‌لپه‌رکی سـیاسـی/قراردادی بر اسـاس الگوی صورت تمثیلی هه‌لپه‌رکی پردیسی و مفهوم سازی آن تحت عنوان بدن‌کامل یا اجماع بدنها/احزاب با هر اعتقاد و ماهیتی است. در هه‌لپه‌رکی سیاسی، همه گروه ها و احزاب و افراد با هر عقیده و موقعیتی با حجاب جهل نسبت به موقعیت خویش در درون دایره هه‌لپه‌رکی می رقصند و بعد از هه‌لپه‌رکی مجاز هستند که به چه مکان و گروهی از مسجد و میخانه گرفته تا این حزب و آن حزب بازگردند تنها لازم است صورت کلی را نه از جزئیت حزب و ایمان دینی خویش بلکه از کلیت یا وحدت در کثرت هه‌لپه‌رکی بگیرند.

اکنون با ظهور مدرنیته و شبه ناسیونالیسم کوردی از روژهه‌لات تا روژآوا، جغرافیای مهرزمین و زبان کوردی و مفاهیم مهری (سکولاریسم و چپ) یعنی مهریان ومهرزمین به یگانگی رسیده اند اما برخلاف دوره میانه، این غیبت مفاهیم یا غیبت بدن‌کامل/طباع‌تام است که مسـئله شده است؛ به این معنی که، این یگانگی از بیرون انجام گرفته و جنبه درونبود نیافته‌است و جایگزینی انسان کامل سروک/جنوب و آپو/غرب به جای بدن‌کامل کوردستان و اخلاقی کردن سیاست مانع از تحقق عینی خوددا در سیاست که کاملترین تجلی مطلق است، شده است. سـیاسـتگذاریهای حزبی به جای تاکید بر میانه کوردسـتان، هرکدام ابزار شـرق و غرب برعلیه یکدیگر شـده‌اند. تاکید بر آپو و سـروک به جای کوردها به تاکید بر شرق و غرب به جای کوردستان منجر شده است.

غیبت مفهوم میانه مهری و عقل سـرخ، امروز مشـهود اسـت. کلمات روژآوا و روژهه‌لات و باکور و باشـور بدون مفهوم میانه و وسـط، شـاید نمادی از آن باشد که با فراموشی میانه کوردستان، روژهه‌لات به غرب و روژآوا به شرق وابسته می شوند. یعنی بازگشت به جغرافیا و مردمان آن، در عمل تحقق یافته‌اسـت اما در عالم ذهن و نظر که معیار رفتار گردد، تحقق نیافته‌اسـت. برای مثال مراد کارایلان پ.ک.ک غربی، در مقابل راسـان شـرقی، به جای دفاع، جبهه می‌گیرد و برعکس که جنوب کوردسـتان با دشـمن غرب، متحد می‌گردد. روژآوا که به جنگ رقه عربی با سپاه کوردی می رود اگرچه به رهایی شـنگال باشـوری نیز می پردازد، اما بدنهای اجماع یافته باشـور را از نظر سـیاسـی نمی پذیرد و برعکس که باشــور به رهایی موصــل عربی می رود و با بغداد غربی همکاری می‌کند، جغرافیای غرب با اجماع ســیاســی بدنهای آن را نمی پذیرد. در حالی که بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی نه تنها برخلاف طباع‌تام شیخ، کلیت و صورت آن بر مبنای نفی امیال و غرایز بدنی نیست بلکه تجلی آن است و برخلاف شیر ایوبی، مکان آن در کوردسـتان و بدنهای تشـکیل دهنده و موسـیقی و فریادهای آن به زبان کوردی اسـت و برخلاف اکنون باشور و روژآوا، افراد شرکت کننده در آن استقلال اعتقادی و سیاسی خویش را دارند و اعتقاد و ایدوئولوژی، شرط شرکت در آن نیست و بعد از اتمام آن نیز هرکسی می توند به هر مکان و حزبی باز گردد.

نظم کوردی، اگرچه از بیرون و در شکست، تن به سلطه دیگری داده است، اما در داخل، نظمی توافقی و متکثر است هرگونه تلاش برای تحمیل هژمونی حزبی بر حزب دیگر، گسست از نظم کوردی است که نمونه‌های آن در عدم درک صورت کلی کوردی بی شمار است؛ مانند:

همکاری پارتی با بعث در مقابل یکیتی که یکیتی، قصد برهم زدن موازنه را داشت و یا در قضیه کرکوک، همکاری یکیتی با بغداد و ایران برعلیه پارتی که، پارتی قصد هژمون شدن را داشت. هرگونه تلاشی برای برهم زدن توافق برابر و تحمیل هژمونی، گسست از نظم کوردی است که باید با توافق برابر همه گروه ها باشد، گسست از این توافق، به گسست کامل از کوردیت منجر می‌شود چیزی که امروزه با مفاهیم اخلاقی خیانت، آن را تفسیر می‌کنند در حالی که طرف هژمون شده و برهم زننده توافق برابری، به همان اندازه به اصطلاح خیانت کننده مقصر است. این مسئله سیاسی و مربوط به گسست نظم هه‌لپه‌رکی است نه شخصی و اخلاقی. امروزه متاسفانه همچنان شاهد آن در شر توصیف کردن باشور و خیرمطلق فرض کردن روژآوا هستیم. اولا : این تقسیم بندی مبتنی بر خیر و شر، زرتشتی/اسلامی است نه حسن و قبح عقلی/کوردی، دوما؛ مشروعیت بخشیدن، به گسست از نظم کوردی است. در حالی که نظم کوردی، مبتنی بر موازنه است نه هژمون یکی و حذف دیگری. زمانی که مداحان - که روی دیگر آن فحاشان است- به متفکران قوم تبدیل می شوند، این تقسیم بندی خیر و شر مطلق در درون نیز صورت می پذیرد که همان علمانی کردن طریقت های صوفیانه در مدح شیخ خودی و نفرین شیخ دیگری است. به این معنی که هنوز در فقدان صورت کوردی، که هرکدام از جزءها قصد کلی شدن را دارند، دیگری به بیرون پرتاب نشده است. پ.ک.ک، در گرایش پارتی به ترکیه مقصر است همانطور که پارتی و ملامصطفی در گرایش روژهه‌لات به بغداد مقصر بودند و همانطور که یکیتی در گرایش پارتی به صدام و برعکس پارتی در گرایش یکیتی به ایران مقصر است که مداحان به جای بازگرداندن موازنه‌ی توافق، به آتش نفاق دامن می زنند. چون فاقد صورت کلی هه‌لپه‌رکی در درک سیاسی کوردی هستند. نظم کوردی نه کلیتی فارغ از کثرتها و جزئیها است و نه کلی شدن یکی از کثرتها بلکه صورت کلی از توافق همه کثرتها است. هه‌لپه‌رکی را نمی توان به گروه خاصی از مردم محدود کرد. سیاست جای کینه و اعتقاد شخصی نیست البته به معنی نفی کینه و عشق شخصی نیز نیست همانطور که هه‌لپه‌رکی، صورت کلی خویش را از اگریستانسیال شدن امیال درونی فردی به دست می آورد، در سیاست نیز باید همه کین و عشقهای شخصی و حزبی مشارکت کنند. کین و عشق شخصی/حزبی را دو طرف نسبت به همدیگر دارند. من (نگارنده) همه احزاب و طرفدارانش را و کوردها چهارپارچه را تجربه کرده‌ام البته به عنوان تماشاگر نه بازیگر. در حقانیت مطلق حزب خودی و نفی باطل مطلق دیگر احزاب، شبیه هستند. پس داور چه کسی است؟ داور همان اجماع همه کین/عشقها است همانند شیخ کبیر ما، شیخ عزالدین حسینی، با وجود حفظ اعتقادات شخصی خویش، نظم و صورت کلی را چون خمینی و مداحان امروی کورد، بخاطر کین و عشق شخصی بر هم نزد بلکه برعکس صورت کلی را پوشید. اینجاست که باید نیم نگاهی به عقلانیت ارتباطی هابرماس و تعریف آرنت از قدرت به معنی توافق، داشته باشیم که شکل فلسفی همان بدن‌کامل است. این دفاع یک طرف از شرق و غرب یا جنوب و شمال، نفی میانه بودن کوردستان است که ناشی از فراموشی خوددا-مهر به معنی میانجی و حفظ تعادل خیر و شر است اما امروز با فراموشی خوددا/میانه، یک طرف چون پ.ک.ک خیر و پارتی شر شده است و گاها برعکس. در حالی که پ.ک.ک محتوای است و پارتی رفراندوم، شکل و فراموش نکنیم که در قضیه رفراندوم بود که میانه، مورد تجاوز هر سه دولت-تک قومیتی قرار گرفت نه روژآوایی که مورد حمایت همه جانبه‌ی ایران و ابژه‌ی تبلیغات کوردپرس شده‌است.

اینکه شخصی ایده‌ی سوسیالیسم در تقابل با لیبرالیسم و برعکس و یا ناسیونالیسم در تقابل با جهان وطنی و برعکس، به مذاقش خوش می آید و بر اساس آن طرفدار حزبی می‌شود و حزب دیگر را نفرین می‌کند، اعتقاد شخصی و احساس است. ما می توانیم از خیلی چیزهای دیگر مثل بستنی چوبی و گل و موسیقی لذت ببریم اما سیاست جای لذت بردنهای شخصی و اعتقادات ما نیست نه اینکه نباید باشد. عقل معیار است و عقل در کوردستان که در پرتو ایمان به خوددا ظهور می‌یابد، توافق است. تنها یک معیار برای سنجش حسن و قبح وجود دارد و آن توافق است، توافق مردمان/گروه‌های سرزمین کوردستان برای تحقق خوددا که دولت است، عقل کوردی است. هر حزب و ایده‌ایی در این مسیر راه نپیماید، فاقد عقلانیت و کوردیت است. طرفداری یکی و نفی دیگری بر اساس ایده‌ها، دین و متافیزیک یا میل شخصی است. توافق عام و فراشخصی است. توافق صرفا یک ایده نیست بلکه اجماع همه ایده‌هاست. توافق شکل مفهومِ بدن‌کامل یعنی خودداست. توافق به معنی پذیرش ایده‌ها و ایدوئولوژیهای دیگری نیست که شرط توافق پارتی و پ.ک.ک، توافق اعتقادی باشد توافق به شرط حفظ ماهیت حزبی و شهری هرکدام از آنهاست چیزی که در مادها در منابع آشوری به حاکمان شهری City Lords مشهور است که شاهنشها توافق همه شاهکها است نه فراتر از آن. وحدتی فراتر از توافق کثرتها با حفظ ماهیت خویش در نظم کوردی در تصور نمی گنجد که هرگونه گذار از آن و سعی در تحمیل یک طرف، به وابستگی طرف دیگر منجر می‌شود. توافق باید در جغرافیای کوردستان تحقق یابد نه بخشی از

کوردستان با خارج از آن و جغرافیای کوردستان مکانی است که کوردها زندگی می کنند. خوددا بدن‌کامل است و روح خوددا باید در بدن کورد تجلی یابد که بدن کورد، کوردستان یعنی جغرافیای کوردهاست. خوددا، کورد وجغرافیا باید با هم پیوند بیابند. این است معیار کوردایه‌تی نه ایده‌ها و عشق و میل شخصی که می تواند نسبت به هرچیز دیگری باشد.

تنها توافق خوددا را با جغرافیای طبیعی و انسانی کوردستان آشتی می‌دهد. پ.ک.ک هر ایده‌ایی داشته باشد اما در جهت توافق نکوشد دیگر کوردی نیست. برادری خلقها اما دشمنی با باشور و روژهه‌لات فاقد هرگونه ارزشی است یا ارزش آن در حد لذت هنری باقی می ماند. برعکس آن نیز درست است پارتی و یکیتی نیز دارای هر ایده حتی رفراندوم و استقلال باشند اگر در پی توافق با بدنهای تکه پاره‌ی کوردستان نکوشند، عاری از هرگونه فضیلت سیاسی هستند. کومله و دموکرات اهمیتی ندارد چه ایدوئولوژیی دارند این مربوط به اعتقاد شخصی/حزبی آنان است اما اگر در پی توافق با هم نکوشند، گسست از هه‌لپه‌رکی سیاسی کوردایه‌تی است. بنابراین، تنها معیار حسن و قبح، عقلانیت است و عقلانیت تنها خوددا یا بدن‌کامل و بدن‌کامل همان توافق است. توافق، ایده‌ی ایده‌هاست که باید در بدن کورد که همان کوردستان است انجام پذیرد و اعضای آن بخشی از بدن‌کامل خوددا/کورد باشند سپس به بیرون درز یابد. فضیلت سیاسی با اعتقادات متافیزیکی که شخصی واحد آن را تعریف کند، تفاوت دارد که نماد خدای واحد روحی است. فضیلت سیاسی کوردستان با گرایش به سمت شرق و غرب مغایرت دارد و هرگونه گرایش به سمت شرق و غرب بر ضد میانه، ترجیح اعتقاد متافیزیکی/شرعی به عقلانیت است که البته به معنی دشمنی با شرق و غرب نیست بلکه دفاع است که تنها در سایه توافق میانه ممکن می‌گردد نه تکیه بر شرق و غربی که در پی سلطه بر میانه/کوردستان هستند. سیاست مکان گردهمایی و اجتماع انسانهاست ناگزیر فضیلت سیاسی را اجماع انسانها تعریف می‌کند. یک نفر و یک حزب تعریف کردن حقیقت و یا حقیقتی متافیزیکی/شرعی فراتر از اجماع بدنها/احزاب کورد، مانند شریعت ایران فرهنگی و تئوعثمانیزم و اسلام، گسست از فضیلت سیاسی و گم شدن در فضای متافیزیکی ادیان یکتاپرست با حقیقت واحد ابراهیمی است.

توافق و یافتن صورت کلی کوردستان که همان صورت خوددا/توافق است و باعث تحقق پردیس(امنیت و صلح و صفا)می‌شود، به معنی نفی هویت‌های شهری-حزبی نیست. امروزه مسئله‌ایی که از آن تحت عنوان ناوچه‌گرایی-منطقه‌گرایی تعبیر می‌شود، در کوردستان گاها بر حس ملی می چربد. با توجه به مطالعاتی که داشته‌ام، این مسئله‌ایی است به قدمت تاریخ کورد. درکتیبه‌های آشوری به هویت قومی متجانس ماد اشاره‌ایی نشده‌است بلکه - به قول لایورانی- با مفاهیمی چون City Lord و بیل آلانی و حتی در میان پادشاهان یهودی - برخلاف روایت از هخامنشیان که تنها نام یک شخص یعنی کوروش را به کار می برند-، از مفاهیم جمعی «جمیع والیانشان» در باره مادها استفاده می‌شود حتی در حمله به آشور، ۲۷ شاه متساوی الحقق به قول دیاکونوف ذکر شده است(ر.ج به کتاب عقل..). سیتی لورد را امروزه می توان همان ناوچه‌گرایی چون سنه و سلیمانیه یا حزب‌گرایی چون پارتی و یکیتی مثال زد. پیربریان در مفهوم امپراتوری در باره مادها، شک می‌کند و آن را میثاقی میان مجموعه‌ی شاهکها تفسیر می‌کند که بنونیست و هینتس به درستی واژه‌ی شاهنشاهی را مادی نه پارسی و کوک آن را نه در باره‌ی سیستم متمرکز هخامنشیان و ساسانیان بلکه در باره شاهنشاهی ماد صادق می‌داند که متکثر بوده است. به این معنی که وحدت در کوردستان به معنی نفی هویت‌های شهری و حزبی نیست چرا که وحدتی ماوار توافق کثرتها نیست وحدتِ واحد، اندیشه‌ایی کوردی نیست بلکه عربی/پارسی است که بنیان فلسفی کثرت‌گرایی در مقابل وحدت‌گرایی را سهروردی و شهرزوری ارائه دادند. از نظر مفهومی اصل واژه‌ی هگمتانه، هنگمتانه است کسانی که با زبان کوردی آشنایی دارند، هنگ را در باره اجتماع زنبورها به کار می برند به این معنی که هنگمتانه که محل توافق و به معنی مکان توافق است، منظور توافق هنگ‌هاست برای مثال هنگ پارتی-هولیر و هنگ یکیتی-سلیمانه نه شخص واحد. همچنین واژه‌ی فرهنگ که پارسها طبق معمول آن را مصادره کرده‌اند، به معنی فره یا زیادVery و هنگ است تکثر هنگ که همان سیتی لورد یا تکثر شاهی و شاهنشاهی به معنی توافق کثرتهاست نه مانند پارسها به معنی لطف‌الهی با سلطه‌ی واحد و حذف کثرتها. واژه‌ی فره که مانند فره ایزدی یا تکثر شاهی که ایزد و شاه - شبک- یکی بودند همان کثرت گرایی و شاهکهای متعدد است که ایرانیها به نشانه الهی(فرایزدی) تغییر معنا و در قرن بیست و یکم در قالب آیت‌الله آن را احیا کردند. واژه‌های دیگری چون فرزانه که اسم مونث است، به معنی فره‌زانه یعنی تکثر علم به این معنی که زانایی/دانایی کثرت دارد که با تحولات دوران میانه به شکل شخصی در آمده است همانطور که بدن‌کامل به شکل شخصی خاونکار/سلطان صحاک در آمده است. امروزه ترجمه خوبی از واژه پلورالیسم با فره‌دنگی شده‌است که فردین یا فره دین(تکثر دین) و حتی فرزانه (فره زانایی تکثر علم)نیز مناسب آن می‌باشد.

صورتِ هه‌لپه‌رکیدنی چون خرمیان در مهرزمین نیز، به این معنی نبوده است که، شرکت‌کنندگان آن، مسلمان یا مسیحی نبوده‌اند و یا همه بدنهای عضـو آن، خودآگاه مهری بوده‌اند، بلکه صـورت کلی بدن‌کامل آن مهری بوده اسـت نه اعتقاد فردی بدنها. صـورت کلی هه‌لپه‌رکی، متشـکل از بدنهاسـت و بدنها برابر و عادلانه تقسـیم گشـته‌اند. اعتقادات مربوط به روح اسـت که اجماع بدنها می تواند متشـکل از روحها و اعتقادها متفاوتی باشــد. بدن می تواند حزب به عنوان نهاد و نماینده گروهی از مردم باشــد. برای مثال امروزه تحلیلگرانی از دیگر اقوام به دلیل مشـاهده احزاب سـکولار کورد و مراسـم هه‌لپه‌رکی که زن و مرد با هم هسـتند، حکم بر سـکولار بودن جامعه کورد می دهند که نادرست است. اگرچه جامعه کورد نسبت به دیگر جوامع منطقه سکولارتر است اما جامعه کورد حداقل در پنج دهه‌ی اخیر به دلیل گسترش مدرنیته و بوروکراســی را نمی توان ســکولار فرض کرد. اما با وجود عدم ســکولار بودن جامعه کورد، ســیاســت کورد، ســکولار و فاقد هرگونه هاله‌ایی متافیزیکی به دور آن است. هه‌لپه رکی، چه سـمبلیک آن و چه سـیاسـی آن، چنین اسـت. صـورت کلی، با وجود مذهبی بودن جامعه کورد، سکولار /پردیسی است. جنبشهای سیاسی یا تجلی عینی سیاسی هه‌لپه‌رکی مانند خود هه‌لپه‌رکه، مذهبی نیست اما این به معنی نامذهبی بودن افراد شرکت کننده در آن نیست مانند سنی بودن در اوایل انقلا ایران در تقابل با شیعیسم مرکز. مذهبیهای شرکت کننده در آن جنبش، اگرچه از نظر اعتقاد فردی مذهبی بودند اما در کلیت مشـارکت سـیاسـی، نه مذهب بلکه سـیاسـت کورد اصـل بود و صـورت کلی هه‌لپه‌رکی سیاسی را پذیرفته بودند. این مسئله از شیخ عبیدالله و شیخ محمود تا شیخ عزالدین حسینی صادق است با وجود مذهبی وسنتی بودن با شرکت در سیاست، سعی در تحمیل اعتقاد خویش و صورت بخشیدن به کلیت سیاست براساس اعتقاد و مذهب خاصـی چون «خمینی» نبودند بلکه خود بخشی از کلیت گشتند اگرچه سرچوپی /رهبر نیز بوده باشند. درک این مسئله پاسخ سئوال دیگر را به ما می‌دهد که چرا از نظر اجتماعی گاها کوردها خود را متمایز از دیگر اقوام نمی کنند اما در هه‌لپه‌رکیدنهای سـیاسـی تمایزات خود را نشـان می‌دهند. عدم درک این مسئله، یعنی جدایی حوزه‌ی اجتماع از سیاست، همانند فقدان درک عدم سکولار بودن شرکت کنندگان در جنبشـهای سیاسـی، باعث توهماتی از سـوی دیگریها در ایرانی بودن و ترکیه‌ی بودن کوردها گشـته‌اسـت در حالی که با هر هه‌لپه‌رکیدن سـیاسـی چون ۱۹۷۵ و دولت کوردستان و ۱۹۷۹، سراب توهمات آنها به چالش کشیده می‌شود. این جدایی حوزه سیاست از اجتماع شاید بعد از دوران فتیان بوجود آمد و شاید مسئله‌ی عمیتقری چون خود هه‌لپه‌رکی است که ثابت می‌شود نه تنها یک جشن بلکه زندگی سیاسی و اجتماعی و در یک کلام روح کورد است که بروییِن‌سن در عدم درک آن اعتراف می‌کند بعد از چهل سال تحقیق نه فهمیدم کوردها کی هستند و نه چه می‌خواهند.

اما این جنبشـهای سـیاسـی مانند خود هه‌لپه‌رکی احسـاسـی هسـتند به این معنی که سـیاسـت در کورد، جنبه عقلانی یا صـورت‌معقول نپوشیده است و تمایزات و روح کورد، تمایز خویش را در یک آن به شکل اتفاق و خبط که همان هه‌لپه‌رکی است نمایش می‌دهد که بلافاصله بعد از جنبش، به نوعی توهمات دیگریها تایید می‌گردد و در حوزه اجتماع، برادری خلقها دوباره صورت می‌گیرد که در عدم درک این مسئله، به جای عقلانی کردن و سیاسی کردن هه‌لپه‌رکی، سیاست را احساسی کرده‌اند و جنبه اجتماعی و اخلاقی کورد را عملا سیاسی کرده‌اند و شـعار ایرانی بودن و برادری خلقها، اسـتراتژی سـیاسـی می‌گردد که با هر شـکسـتی ندای بی وفایی اخلاقی دیگران را سـر می‌دهند که زبان تمثیل سینما چون «نیوی‌مانگ» و رمان برای بیان آن خوب است نه مفاهیم سیاسی. مشکل دیگر این جنبشها این است که، هرکدام محدود به بخشـی از کوردسـتان بودند ناگزیر تهی از تجلی فیزیکی بدن‌کامل یعنی جغرافیای کامل کوردسـتان بودند و چون تهی از جغرافیای کامل کوردستان بودند قادر به تشکیل بدن‌کامل نیستند و ناگزیر قومی بی خوددا بودند. تنها راه تجلی خوددا و تشیکل بدن‌کامل تمامیت طبیعت کامل یعنی جغرافیای کوردستان است. در طبیعت کامل، بدن‌کامل شکل می‌گیرد و هبوط می‌یابد و تنها راه هماهنگی هر سه عامل، توافق یا دولت اسـت. دولت مکان ومفهوم سـنتز و پیوند هر سـه مولفه‌ی خوددا، کورد/بدن‌کامل و جغرافیا اسـت. گسـسـت از دولت، گسـسـت از طبیعت کامل و بدن‌کامل و کورد کامل است.

کورد، در دوران معاصـر در بخشـهای از کوردسـتان همانند دوره‌ی انقلاب اسـلامی ایران، این صـورت را هه‌لپه‌رکیده اسـت در هه‌لپه‌رکی سـیاسـی روژهه‌لات در اوایل انقلاب، از شـیخ و امام جمعه سـنتی چون حسـینی تا جوانهای چپ مارکسـیسـتی و قبایل و اشـراف، مشـارکت داشـتند اما کلیت و صـورت، کوردیت و خودمختاری برای کوردسـتان اصـل بود نه کمونیسـم یا اسـلام سـنی. شـیخ عزالدین‌حسـینی که امام جمعه سـنتی و مذهبی بود، با حفظ باطن و ظاهر مذهبی خویش، در صـورت کلی جنبش کوردی شـرکت کرد و صـورت کلی جنبش به وی شـکل می داد نه وی و اعتقادات وی به جنبش. به همین دلیل با گروهای چپ مارکسـیسـتی و سـکولار ناسـیونالیسـتی همکاری می کرد. با

نفاق هەلپەرکی شـوقی، کثرتها هرکدام خود را نماد کلیت و یا چون کومله کلیت دیگری را جایگزین صـورت کلی هەلپەرکی سـیاسـی کورد کردند. این مسـئله در جنبش ۱۹۷۵ ملا مصـطفی بارزانی نیز مشـهود بود که همه مذاهب و گروه ها در آن شـرکت و پ.ک.ک نیز متشـکل از همه مذاهب: علوی و سـنی و مدرن و سـنتی اسـت. مشـکل این اسـت که این صـورت کلی با جغرافیای کلی کوردسـتان یعنی هنوز خوددا با طبیعت آشتی نکرده‌است که خودمختاری به دولت تبدیل شود. دولت کوردی، تجلی عینی و سیاسی خودداست و تنها با تشکیل دولت حال با هر محتوای فدرالی و کنفدرالی یا سـوسـیالیسـتی و لیبرالی، خوددا با طبیعت میانه کوردسـتان آشـتی خواهد کرد. اگرچه منعی بر در نظر گرفتن موانع رئالیســتی دولتهای موجود نیســت اما نباید این موانع عملی را در عالم نظر پذیرفت و تئوریزه کرد مانند خودمختاری برای کوردسـتان و دموکراسـی برای ایران و کنفدرالیسم بی دولت که باعث تثبیت آن در عالم حقیقت می‌شـود بلکه با وجود در نظر گرفتن رئالیسم موجود، باید در عالم نظر مرز و محدودیتها را قورت داد و به موانع فائق آمد. اگر هگل جهان را نمی اندیشـید، مارکس به فکر تغییر جهان نمی افتاد.

اما چون گسـسـت ذهنیت از عینیت یا همان بیگانگی ما نسـبت به خودا در پروسـه تاریخی شـکل گرفته اسـت، باید دیالکتیک عینیت و ذهنیت تاریخی را بررسـی کرد که همان خودآگاهی به نشـانه‌ها و هەلپەرکیدنهای متکثر خوددا در تاریخ اسـت تا به سـنتز عینیت تجلی یافته ذهنیت دسـت بیابیم. لازمه این کار هەلپەرکی تاریخ‌نویسـی اسـت؛ به این معنی که در هەلپەرکه، همه گروه‌ها و اعتقادات شـرکت دارند تاریخ‌نویسی هەلپەرکی نیز باید فراتر از کین و اعتقادات شخصی بر اساس صورت کلی هەلپەرکی نوشته شود. اینکه گروهی تاریخ کوردها را به مادها محدود و ایوبیان را نفرین و طرد می‌کنند و یا برعکس بر اساس اعتقاد اسلامی، ایوبیان، افتخار تاریخ و مادها حذف و یا تاریخ‌نویسی محدود به زبان و نژاد بدون تاریخ فرهنگی و سیاسی می‌گردد یا بررسی ادبیات و فرهنگ، بدون ارتباط با تاریخ سیاسی نوشته می‌شود یا به دلیل جهالت مزدکیان و خرمیان حذف می‌گردد، دخالت اعتقادات و روح، در تاریخ‌نویسـی اسـت که اگر در هەلپەرکی یا ذکر دراویش نیز دخالت داده شود، دایره‌ی هەلپەرکی صورت نمی‌گیرد چون متشرع و صوفی یا سنتی و مدرن در یک صف قرار نمی گیرند اما برعکس شاهد هستیم که درویش سنتی و جوانک کمونیسم، شهری و روستایی معتقد و سکولار در دایره هه لپه رکه/ذکر دراویش، دست دردست هم صورت کلی هەلپەرکی را شکل و صورت کلی خویش را از کلیت آن می گیرند. تاریخ‌نویسی کورد نیز باید بر اساس صورت کلی با میانجی کلیت کورد نوشـته شـود. این تاریخ از سـویی، شـامل مادها تا مزدکیان و خرمیان اسـت، از سـویی، امارتها از روادیان تا اردلان و بابان و احزاب امروز، حاکمیتهای مسـلمان از صـلاح‌الدین ایوبی تا شـیوخ جنبشـهای معاصـر و آیین و فرهنگ از مهریسـم تا ایزدی و یارسـان و علویسـم و تصـوف اسـلامی و قادریه و نقشـبندی شـافعی که، زبان و جغرافیای کورد وکوردسـتان نیز باید به آن اضـافه گردد اگرچه کوردسـتان و مهرزمین بسیار گسترده‌تر از آنچیزی است که امروزه به کوردستان مشهور است. اما این محدوده‌ی جغرافیایی و انسانی کوردستان را نیز تنها دولت/خوددا می تواند حفظ کند و محدود شـدن آن به دلیل فقدانیت دولت کوردی و وجود دولت/امپراتوری دیگری بوده اسـت که از موصـل تا همدان و آذربایجان از حوزه جغرافیایی و انسانی کوردستان خارج گشت. دیگران وفایی به عهد و میثاق ندارند که برمبنای عهد آنان برای آینده سرمایه گذاری کرد که نمونه بدعهدی آنان در انقلاب ایران و موصـــل و رقه را شـــاهد بودیم. صـــلاح‌الدین به عهد خود در دادن آزادی و حفظ جان مسـیحیان و یهودیان عمل کرد اما ریچارد شـیردل از دم تیغ گذراند. پارتی و پ .ک.ک و روژهەلات در موصـل و رقه و انقلاب ۱۹۷۹به عهد خویش وفا کردند اما دیگران عهد را شـکسـتند. دیگران با غریزه عمل می‌کنند و با عقل توجیه. وفای به عهد اصـل خوددای کوردی اسـت نه خدای آنها.

بنابراین، تاریخ‌نویسی کلی سیاسی و فرهنگی از سویی، علم است و از سویی، نیل به خودآگاهی ما به خوددا که همان هستی یافتن دوباره خوددا از نیسـتی انتزاع یا تشـکیل دولت کوردی بر اسـاس قرارداد و توافق همه گروه ها اسـت. به این معنی، از سـویی، علم و تاریخ و فلسـفه اسـت و از سـوی دیگر، ایمان و بازگشـت به خوددا و رهایی از ظلمت نفاق. خوددا در طبیعت کوردسـتان در درون غاری تجلی یافت اما نه در خود طبیعت بلکه در ابدان و هەلپەرکی، هم جشـن تجلی خوددا بود و هم زیسـتن و نقاشـی آن که عهد بین خوددا و انسـان بسـسـته شـد و با هەلپەرکه رسـمش کردند و با هگمتانه تجلی. انسـانها برای تحقق عهدالسـت با خوددا در هگمتانه نظم‌سـیاسـی را تشـکیل و عهد را تحقق و خوددا از حالت سـمبلیک، تجلی سـیاسـی و عینی یافت. در دوران اسـلامی در امتناع عمل سـیاسـی، خوددا در عالم روح و ذهن نه به طور مسـتقیم و عینیت کامل بلکه از طریق نشـانه‌ها وسـمبلهایش تجلی یافت که اگر آن نشـانه‌ها را صـورت کلی ببخشـیم، امروز که امکان عمل

سیاسی فراهم گشته‌است و کوردستان قلب تپنده‌ی سیاست دنیا گشته‌است، امکان وصال با خوددا از طریق نشانه‌ها/صفاتش فراهم می‌شود. بنابراین، آبشخورهای تاریخی فرهنگی و سیاسی کورد از یک سو، تاریخ پراکتیس سیاسی از گوتیها و مادها سرچشمه می‌گیرد تا مزدکیان و خرمیان و ایوبیان و... و سیاست گسسته از فرهنگ از روادیان و شدادیان با واسطه بابان و اردلان تا احزاب امروز. تاریخ فرهنگی از آیین مهر تا مانی و تصوف و فلسفه اسلامی و ادبیات کوردی و تاثیرات اسلام(شیعه و سنی) و فلسفه یونانی و عرفان هندی تا به امروز که مدرنیته، فراتر از ماده خام در حال صورت بخشیدن به آن است که همه این آبشخورها در تعامل و تقابل با دیگریهای سیاسی و فرهنگی، باید توسط انسان کورد اندیشیده شود و صورت کوردی در ارتباط با جغرافیا و سیاست کوردی بیابد.

به عبارت دیگر، تاریخ‌کلی کورد از یک سو با گوتیان و کاسیها آغاز و از طریق مادها و مانناییها تداوم تا از طریق مزدکیان به خرمیان می‌رسد که می‌توان آن را تحت عنوان تاریخ سیاسی و عینی تفسیر کرد که ذهنیت آن درهم‌تنیده شده‌ی عینیت است که بعدا تاریخ سیاسی گسسته از فرهنگِ امارت‌های دیروزی و ایوبیان و احزاب را نیز شامل می‌شود. بعد از خرمیان که در دوره‌ی اسلامی به سر می‌بریم، تاریخ فرهنگی شدن کورد، تکوین و تدوین می‌یابد که به شاخه‌های متعدد و متکثری تقسیم می‌شود. از سویی در شاخه‌ی تصوف از جنید و حلاج تا قادریه و نقشبندیه و از سوی دیگر، در قالب ادبیات قلندری از باباطاهر و حافظ تا مکاتب بوتان و اردلان و بابان و گوران. بعد فلسفی آن با زکریای رازی و ابن‌سینا تکوین می‌یابد که با سهروردی و شهرزوری به اوج خویش که زوال آن نیز می‌باشد می‌رسد که بعد از آن اگر از رگه‌هایی از خانی بگذریم، دیگر احیا نشد. از طرف دیگر در بعد آیینی با خودِ مهر و مهریشت آغاز و با واسطه‌ی مانی در دوره اسلامی در پیوند با انشعابهای تصوف و فلسفه و ادبیات، در آیینهای یارسان و ایزدی و علوی و شبک، تجلی دوباره می‌یابد. هرکدام از این سمبلها، صورت خویش را متناسب با روح زمانه و فرهنگ حاکم دریافته‌است که ضمن تاثیرگذاری، تاثیراتی را نیز گذاشته‌است که از نظر فرهنگی، تاثیرات اشراق هندی و اسلام و فلسفه یونانی و امروزه مدرنیته را باید با صورت کوردی مفصل‌بندی کرد.

این که روشنفکر کورد به مسائل کوردستان، چون طبقه و فمنیسم و روشنفکری و فرهنگ و زبان، بدون میانجی کورد که همان فراموشی صورت کلی سمبلیک هه‌لپه‌رکی است، می پردازد، بیان از عدم تولد سوژه سیاسی کورد در درک سیاست دارد که قادر به تشکیل جهان تاریخی و سیاسی کورد گردد. برای مثال کسانی به مسئله جوتیاران/کشاورزان روژهه‌لات می‌پردازنداما کسی نیست بپرسد بدون دولت چگونه قصد حل مشکلات آنان را دارند؟ ظاهرا به مسئله‌ایی سیاسی و شورشی سیاسی می‌پردازند اما سیاسی نیست چرا که روی دیگر ژانوس سیاست یعنی دولت و امکانات و ابزارهای آن یعنی قدرت و نهاد نادیده گرفته شده‌است و چون در پرداختن به مشکلات مردم درکی از راه‌حل عملی و سیاسی آن ندارند لاجرم کار آنها در حوزه اخلاق و دلسوزی باقی خواهد ماند و گام در حوزه سیاست نخواهد گذاشت.

ما کوردستانی هستیم اما هنوز کورد نگشته‌ایم. خودآگاهی کوردستان به خویش، همان خودآگاهی کورد به کوردستان است و این خودآگاهی تنها با مفهومی فهمیدن سمبلهای دین مهری با ابزارهای نظری غربی میسر می‌گردد. چون سنت از درون چنان دچار تصلب گشته‌است که بدون جنگ افزارهای مدرن غربی امکان تفسیر، نفی و د رعین حال احیای(Aufhebung) آن نیست. خودآگاهی ما و رهایی از خودبیگانگی جز با درک کوردستان به عنوان مهرزمین، میسر نمی‌گردد. کوردستان واسطه ما و مهر/خوددا است.

در این عصر ظلمت امکان ارتباط مستقیم با خوددا ناممکن است ما به واسطه و پیری برای دستگیری نیاز داریم اما این پیر مرشد که واسطه ما و خوودا می‌گردد، سنت است اما چون عصر مدرنیته است، قطعه‌های شکسته‌ایی که می توان با آن تصویر کامل خوددا را در تصور شکل داد، در انبار سنت به جای مانده‌اند اما سنت را باید با مفاهیم مدرن بیان کرد. بازگشت به سنت همان و تجلی خوددا همان است اما با درک از تحولات فکری و سیاسی سنت. خوددا تنها با اگاهی ما، هبوطی دوباره می‌یابد تا گاوکشی وهه‌لپه‌رکی دوباره صورت پذیرد. گاوکشی و هه‌لپه‌رکی امروزی نقاشی آن است که باید طراحی و اجرا گردد که همان دولت است. اگر در دنیای سنت بدون واسطه علم حصولی، مستقیم با علم حضور امکان ارتباط و دریافتی با خوددا را داشتیم اما اکنون که از سنت گسسته‌ایم بدون واسطه علم حصولی امکان دریافت خوددا با علم حضوری را نداریم ناگزیر ابتدا باید به خوددا علم حصولی بیابیم سپس امکان درک خدا با علم حضوری را خواهیم داشت.

از این روی، رودخانه های مجزای تصوف و فلسفه و زبان و جغرافیا و سیاست، باید در دریای طبیعت کوردستان با مردمان کورد به هم بپیوندند. ناسیونالیسم مدرن، کلیت نیست بلکه بخشی از پروسی از خودبیگانگی مطلق در مسیر رهایی از خودبیگانگی و دیگربیگانگی

طبیعت و بازگشت به خودآگاهی است. خوددای گسسته از عینیت سیاست که در پروسه روحی شدن قرار گرفت، سعی در خودآگاهی به خویش در آیینه روح داشت که در عین دست‌یابی به خودآگاهی به بیگانگی نیز دچار گشته بود به این دلیل که در پروسه خودآگاهی روحی، در غیبت عینیت کامل، تنها با نشانه‌های و سمبلهای آن یعنی آیینه شکسته می توانست تصویر خویش را ببیند و به خودآگاهی برسد که همیشه بخشی از آن ناپیدا و ناپدیدار و خودآگاه شدن همراه با ناآگاه شدن و دیدار همراه با نادیدار بود. با وجود امکانیت عینیت و تجلی دوباره در سیاست، چون پروسه‌ی روحی شدن خوددا، عین ناسیاسی بودن آن نیز بود، بازگشت به سیاست بدون سیاسی شدن انجام گرفت و پیوند خوددا و سیاست به شکل برونبود صورت گرفت که راه‌حل تجلی سیاسی و عینی خوددا، مفهوم‌سازی سیاسی سمبلها و نشانه‌های وی است. آیینه‌ی شکسته‌ی خودآگاهی به جغرافیای پاره‌پاره کوردستان تبدیل شده‌است و مرز به تقدیر. من و ما، انسان خوب و کورد خوب باید در هه‌لپه‌رکیدنی سیاسی یا قرارداداجتماعی، به وحدت در کثرت برسند تا مهر و مهرزمین و مهریانِ مهربان، با هم جشنِ هه‌لپه‌رکی را در پردیس کوردستان برگزار کنند تا از «بدن آزاد بود اما خودآگاه نبود» به خودآگاهی بدن‌کامل برسیم. ابتدا، بدن آزاد بود اما خودآگاه نبود، سپس، خودآگاهی بود اما بدن نبود. اکنون بدن از هم دریده شده و خودآگاهی از هم گسیخته شده که باید به «بدن آزاد و خودآگاه است» دست بیابیم. تفاوت این است که ابتدا بدن آزاد بود، عین خودآگاهی آن بود اما اکنون خودآگاهی مقدم و شرط بدن آزاد است و شرط بدن آزاد، جغرافیا و مکان است و شرط حفظ جغرافیا، دولت است.

عقلانیت و واقعیت: ذهنیت و عینیت

از نظر هگل، کلی یا مفهوم تنها در اندیشـــه نیســـت بلکه وجود و واقعیت دارد اما این کلی بیرون از جزئیها و افراد نیســـت. در واقع هگل در گسستی دوباره از کانت مانند افلاطون، به هستی جنبه واقعیت می‌دهد اما هستی هگل، نامتعیین است که نیستی به هستی و هستی به نیستی تبدیل می‌شود و صیرورت می‌یابد. از نظرگاه پروسه فکری راقم این سطور نیز کلی واقعیت بیرونی داشته‌است اما نامتعین نبوده است. همچنین مطلق، روح نیست که قبل از ماده و طبیعت بوده باشد بلکه متشکل از ماده و فرد و، متعیین بوده است. کلیت و هستی واقعی و خارجی همان کلیت هه‌لپه‌رکی در غار است که نه قبل از ماده و جهان طبیعت بلکه قبل از جهان سیاست بوده است. کلی هست و هستی خارجی و عینی دارد اما متعیین و متشکل از رابطی افقی برابر است. به عبارت دیگر مطلق، «بدن‌کامل» است نه روح و چون بدن‌کامل است متشکل از بدنها و فردیتهاست و فردها در رابطه افقی با هم به خودآگاهی می‌رسند و از طریق دیدن و تماس بدنی نه از طریق وحدانیت روح که تهی و نامتعیین است در واقع فرد یا من و ما در ارتباط با هم در کلیتی یکپارجه متشکل از کثرتهای فردی همان مطلق یا بدن‌کامل است.

فرد، در ادیان ابراهیمی و سوژه مدرن دکارت تا کانت، به شکل فردی و گسسته از ما به خودآگاهی می‌رسد در تقابل با طبیعت و در گفتگو با وجودی برترچون ابراهیم یا انتزاع خویش به آن وجود چون کانت. ابراهیم در گفتگو با روحی برتر که منشا قانون نیز هست به نفس خویش آگاهی می‌یابد که روح مطلق، خشم طبیعت را رام می‌کند در صورتی که ابراهیم و پیروانش، نیروهای طبیعت خویش را مهار کنند. افراد دیگر در صورتی که تابع قوانین مطلق که همان تابعیت از ابراهیم است، نباشند، دیگری هستند که درونیت آن دیگری، امیال درونی است که هردو ابژه ی خشـم امیال و نیروهای طبیعت بیرونی و درونی می گردند. از دکارت تا کانت نیز فرد به تنهای چون ابراهیم به خودآگاهی می‌رسد که لازمه این خودآگاهی، گذار از خشم طبیعت غرایز و امیال یا ساختارهای جامعه است. هگل این فرد منزوی را به ما تبدیل کرد که نه انتزاعی و بی زمان بلکه در پروسه تاریخی به خودآگاهی می‌رسد. اما مطلقی که روح است و نامتعیین، نفی خودِ مای هگل است چون مطلق، در روح مطلق که فلسفه است می تواند به شکل فردی در فرد-فیلسوف به خودآگاهی برسد که همان نفی ما است اگرچه روح عینی به ما می‌رسد اما تجلی عینی مطلق نیز دولتی فرا فرد است.

در واقع، پروســه‌ی تاریخی ابراهیم و ورود به زمان تاریخی برای تحقق وعده‌های مطلق، به پروســه تاریخی هگل برای تحقق خود مطلق می‌شود چون مطلق نه ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ است اما در هردو صورت، شر توجیه می‌شود چون آزمونی الهی است. در هه لپه رکه، مطلق وجودی فرامادە و فرافرد ندارد بلکه اجماع خود افراد است که همان بدن‌کامل است. هر فرد در حلقه هه لپه رکه، فرد دیگر را تنها در پرتو حلقه کلی هه‌لپه‌رکی می بیند و خود نیز تنها در پرتو کلیت مشاهده و درک می‌شود ناگزیر دیگری فرد و دیگری بزرگ مطلق اگرچه متمایز اما در وحدت-توافق با هم قراردارند. این دیگری مطلق بدن‌کامل و دیگری دیگرفرد، ابژه خارج از ســوژه من نیســت که موضــوع گفتگو یا نقاشی و هنر شود بلکه بخشی از من و من بخشی از آن است که زیسته در عین حال مشاهده می‌شود من و ما و دیگر من، اگرچه هرکدام تعیینی مشـخص دارند اما با همدیگر صـورت کلی را ما-من را شـکل می دهند. برای مثال با خروج یک فرد از هه لپه رکه، کلیت به هم نمی ریزد همچنانکه اگر افراد دیگری وارد آن شـوند، اما هر فرد به تنهای نمی تواند واحدی مطلق و تنها و منزوی تعریف گردد چون در صـورت خروج، نه وی با «دیگری بزرگ» اسـت و نه دیگری بزرگ با وی و هرگز به تنهایی نمی تواند با مطلق به گفتگو یا نیایش بپردازد ناگزیر دیگری بزرگ نه طرف گفتگو و دیالوگ است و نه مطلق. وجود واحد روح نیست که روح فرد بتواند مکان آن لامکان گردد بلکه بدن در رابطه توافق با بدنهای دیگر، دیگری بزرگ را می زیبَد. نه سـوژه تنهای ابراهیم و مدرن کانتی و نه کلیت محض بدون فرد و بدون تعیین هگلی و دینی بلکه کل و فرد از آغاز با هم معنی می دهند لاجرم نیازی به پروســه تاریخی برای همســانی دوباره آن دو نیســت. در واقع عاقل و معقول و نقاش و منقوش یکی هسـتند رابطه آنها با هم نه سـوبژکتیو و ابژکتیو بلکه زیسـتن با عمل بدنی است لاجرم روح و فرد کروزویی، نمی تواند ابژه این مطلق بشـود. در دایره هه‌لپه‌رکی هرکسـی جای دیگری قرار می‌گیرد و هر گاوانی /انجامی می تواند سـه رچوپی /سَـر شـود و هر زمانی جای

همدیگر قرار می گیرند. بنابراین، هیچ فرد و جایگاهی نفی و نابود نمی‌شــود برای دیگری و، زمان تاریخی که دوره ای و مردمی کم اهمیتر برای دوره ای پررونقتر معنی ندارد چون رابطه افقی و دایره‌ایی است.

ابراهیم با جایگزینی رابطه عمودی با افقی و جداکردن مطلق/کل از فرد، دیگری(دیگریها) نفی می‌شود(جنگ) که دیگری مطلق، راضی و وعده وی، تحقق یابد؛ همانطور که دیگری امیال درونی، نفی و ســرکوب می‌گردد(ختنه) که قوانین مطلق اجرا گردد اما در بدن‌کامل، مطلق تنها با رهایی دیگری طبیعت درونی، یعنی امیال درونی و مشــارکت دیگری بیرونی، تحقق می‌یابد نه اینکه وعده‌ی وی تحقق یابد بلکه خود وی تحقق می‌یابد نه اینکه در پایان پروسه، بلکه در آغاز پروسه که هرآغازی پایان می‌شود و هر پایانی آغاز چون بدن‌کامل وجودی فراتر از من و ما ندارد و زمان دوری است. در دین ابراهیم و فلسفه هگل، با گسستن از مطلقِ دایره‌ی بدن‌کامل و زمان دوری آن، شر یا با نیایش به درگاه الهی دفع می‌گردد چون ابراهیم، یا توجیه می‌گردد چون هگل؛ چون مطلق در زمان آینده تحقق می‌یابد اما در بدن‌کامل، مطلق خود زمان دوری و خود اجماع برابر بدنها/افراد است پس شر نه توجیه بلکه با توافق و اراده مشترک فردها، دفع می‌گردد. نمونه‌ی دو نوع دفع شر را به قول برنشــتاین، در نوح/ابراهیم و نمرود می بینیم که نوح با پناه به وجود برتر و اطاعت از قوانین وی که دیگریها باید مطیع وی و قانون وی باشند، خواهان دفع خشم طبیعت می‌شود که لازمه آن مهار طبیعت افراد با قانون است، اما نمرود با همکاری به ساختن سد و کانال و... می پردازد که به دلیل امتناع از مطلق، به شر تبدیل شد. با توجه وجود «تپه‌نمرود» در کوردستان باکور و اینکه در روایات اسلامی یک کورد است که پیشــنهاد در آتش انداختن ابراهیم را ارائه می‌دهد و اینکه ابن اثیر نمرود را همان ضــحاک می داند، نمرود(نه‌مرو- نه مر) همان رویکرد توافقی کوردی در برابر رویکرد متافیزیکی ادیان ابراهیمی است.

ابراهیم نیز با فرار از حران که غار را به قبرســتان تبدیل می‌کند، و زن گرفتنهای فرزندان وی، بازگشــت خودآگاهیهای ســوژه منفرد به ناخودآگاه را بیان می‌کند، رابطه عمودی را جایگزین رابطه افقی و مطلق روحی را جایگزین مطلق بدنی کرد. برخلاف بدن‌کامل که زن و مرد برابر مشارکت دارند و کل با رهایی امیال و خودآگاه و ناخودآگاه یکی می شوند، مطلق وی در گسست از بدن و امیال(ختنه) و در گسست از زمان دوری حلقه هه‌لپه رکه، به زمان تاریخی برای وحدت دوباره به مطلقی که گسسته بود، با وارونه کردن قربانی(قربانی اسماعیل) پرداخت که برای تحقق وعده، از یک سو، امیال و دیگریها باید سرکوب شوند و از سوی دیگر، شر توجیه؛ حتی قربانی فرزند در جهت کل گسیخته از بدنها، توجیه می‌شود. به همین دلیل، ابراهیم، عهدالست را به عالم ارواح در ماقبل خلقت کیهان برد که اکثریت بدنها با فراموشــی آن عهد، باید مطابق با قانون، آن را یادآوری کنند. مای ابراهیم، مای کیفی و براســاس رابطه عمودی با قانون با واســطه پیامبر و روح تعریف می‌شــود. هگل نیز اگرچه ما را جایگزین من کرد، اما پروسه تاریخی ابراهیم را حفظ که در پروسه تاریخی طولانی، من و دیگری به ما تبدیل می‌شوند و تحقق وعده مطلق که نه مانند ابراهیم ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ است، از سویی، طبیعت درونی باید قربانی می شد و از سوی دیگر، شر که بخشــی از پروســه مطلق اســت، همزاد تحقق مطلق اســت. هگل با وجود گذار از من فیشــته و کانت در نهایت به آن باز می‌گردد چون روح مطلق، فلسفه است و می تونند در فیلسوف-فرد به خودآگاهی برسد یا به نفی فرد می‌رسد چون وجود مستقل مطلق فراتر از فرد، به تجلی آن در پایان تاریخ به وجود مســتقل دولتی می انجامد که مســتقل از فرد اســت که مارکس با جعل مفهوم ایدوئولوژی و نقد مذهب و فلســفه حق، مســئله روح مطلق را حل و با جامعه شــناســی، مســئله اســتقلال و متافیزیکی بودن دولت را به چالش کشــید که بعد از وی در دیلتای و زیمل، دین و فلســفه و هنر و دولت نیز بخشــی از روح عینی محســوب می‌شــوند نه روح مطلق. مفهوم ایدوئولوژی مارکس و جامعه شــناســی وی که دولت ریشه در تضادهای جامعه دارد و ابزار سلطه است و همچنین تز وی که کار فلاسفه نه تفسیر جهان بلکه تغییر جهان است آنهم نه با من بلکه با ما، به نوعی ندایی از بازگشت به دنیای قبل از دین براهیمی و فلسفه هگلی است.

اگرچه مطلقِ تحقق یافته هگل، برخلاف مطلق ادیان ابراهیمی، ماورا فرد و نهادهای جامعه نیســت و تضــاد مطلق میل با اراده نفی می‌شــود چرا که فرد و نهادها در درون مطلق تحقق یافته‌ی دولت، جایگیر شــده‌اند، اما هنوز مطلق، وجودی مســتقل از فرد و میل دارد که عامیت فراتر از فردیت تعریف می‌شود و اینکه افراد و نهادها دردرون مطلقِ تجلی یافته دولت جای دارند، در دید وی از مطلق ریشه دارد که نه مانند مطلق ابراهیم در ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ اسـت و نه اینکه شـر نتیجه عدم اطاعت از مطلق بلکه محرک مطلق اسـت اما همچنان ما و من از هم مستقل هستند و من، نه تنها قربانی وجود مطلق دولت می‌گردد بلکه همگرایی من و ما نیز در پایان پروسه تاریخ تحقق می‌یابد که انجام پروسه، نبود من و آزادی را در آغاز پروسه توجیه می‌کند که بازهم ابراهیمی است چرا که ابراهیم نیز منتظر تحقق وعده الوهیم در آخر

است و این تنها در آغاز است که من نفی می‌شود و با تحقق وعده، مدینه‌ی فاضله تشکیل می‌شود تنها تفاوت این است که ابراهیم آغاز بود و هگل انجام که در ۱۸۰۷ تحقق وعده ابراهیم را تایید کرد.

مارکس، از روی دیگر بام افتاد و با نفی فردگرایی، مای مطلقی نشـــاند که چون هیولایی افراد را قربانی تحقق خویش می کند که ریشـــه در همان مطلق سکولار شده ادیان ابراهیمی توسط هگل است با این تفاوت که کمونیسم بی طبقه جایگزین دولت می‌شود و شرمطلق، مطلقا باید دفع گردد که تصـــور همان جنت تهی از شـــر ادیان ابراهیمی اســـت که در این مرحله عقب گردی نســـبت به هگل که دولت را نه تحقق زیباییهای نوالیس بلکه مکان سیاست و جنگ می‌دانست، داشت. در حالی که پردیس چون با بدنها تحقق می‌یابد مکانی تهی از شر نیست بلکه دفع و پذیرش آن است چون مطلق یا بدن‌کامل نه براستی مطلق است و نه قادر مطلق بلکه شکننده است . تصویر مطلق از کمونیسم خیر بدون شر با وجود نفرت مارکس از همه خدایان، سکولار شده همان مطلق خدایان است.

اکنون با مقدمات ذکر شـــده و ذکر تفاوت پروژه این نوشـــتار با هگل در ادامه به تجلیات عینی مطلق یا بدن‌کامل-هه‌لپه‌رکی در تاریخ، تاریخی که نه وعده مطلق و نه در درون مطلق بلکه از بیرون بدن‌کامل و با نفی بدن‌کامل و در تقابل با آن زایش یافت، می پردازم. بدن‌کاملی که نه من بدون ما معنی می‌یابد و نه ما بدون من و آغاز /سَر و انجام آن همان دایره ی زمانی است نه تاریخی که یکی قربانی دیگری شود تا در روز تحقق وعده هر دو با هم به سـعادت برسـند. پردیس بدن‌کامل چون با بدن و ماده اسـت تهی از شـر نیسـت بلکه از سـویی،پذیرش آن با هه‌له‌په‌رکی دیونیزوسی است و از سوی دیگر مبارزه و دفع شر داخلی و خارجی با توافق است.

مطلق یا بدن‌کامل، هه‌لپه‌رکی، متشکل از بدنها و افراد است به این معنی که ما/خوددا، مستقل و ماورا من‌ها نیست و چون عینی و مادی و دنیوی اســت، تجلی مطلق آن نیز باید عینی و جمعی و دنیوی باشــد. کلیت هه‌لپه‌رکی، خویش را در عالم ســیاســت و حقوق در هگمتانه هستی می بخشد. به این معنی که برخلاف سیر هگل از ذهنی-روانشناسی به روح عینی حقوق و سیاست و سپس به روح مطلق در دین و فلسفه، هستی/خوددا، اولین بار که کاملترین شکل آن نیز هست، در حقوق و سیاست به شکل توافق سیاسی که همان دولت است، تجلی می‌یابد و روح عینی سـیاسـی و حقوقی، کاملترین تجلی مطلق یا همان بدن‌کامل اسـت. در فلسـفه هگل، هنر و دین و فلسـفه، روح مطلق است که مطلق به بهترین شکل تجلی می‌یابد و فلسفه کاملترین شکل تجلی مطلق به شکل صورت‌معقول Begriff است. اما در فلسـفه‌ی بدن‌کامل، نه دین و فلسفه بلکه تنها هنر می تواند مطلق را به شکل کامل تجلی دهد اما نه هنری که ابژه از سوژه جدا است بلکه در این هنر نقاش و منقوش یکی هستند که همان هنر هه‌لپه‌رکی است که زیستن مطلق است. هه‌لپه‌رکی کاملترین شکل هنری و غیر سیاسی بدن‌کامل است که هنر و هنرمند یکی هسـتند و این نه هنر اندیشـیدن و رسـم کشـیدن بلکه هنر زیسـتن با مطلق با عمل وموسـیقی اسـت که زبان آن همان تصویر اجرایی و سکوت های و هوی که همان حال و موسیقی است. بنابراین، تجلی کامل بدن‌کامل/خوددا، یکی هنر هه‌لپه‌رکی است و یکی ســیاســی و حقوقی هگمتانه یا همان دولت اســت. به عبارت دیگر روح مطلق اولیه هگل نه ذهنی یا روح که آزاد باشــد اما خودآگاه نباشـد، عینی است اما این عینی سـمبلیک است و زبان آن تصویر و تصـویر آن زیسـتنی اسـت که آزاد است اما خودآگاه نیسـت. این عینیت سمبلیک هه‌لپه‌رکی ناشی از هبوط خودداست و هبوط خوددا با گوشت و خون آغشته است که با نوشیدن گوشت و خون خوددا پیوند خوددا با بدن شکل می‌گیرد لاجرم این بدن است که تجلی مطلق است نه روح. این صورت‌سمبلیک عینی/عملی در غار تاریک که قبل از آفرینش و کن فیکون سیاسی است در روی غار بر روی زمین در مقابل آفتاب، تبلور سیاسی و حقوقی به خویش می‌یابد. به این معنی هستی متعیین است و اولین تجلی آن نه فردی و ذهنی اگرچه متشکل از فردیت است بلکه اجماعی از افراد و نه آگاهی ناشاد بلکه بدنهای شاد است. بعد از آن زیســتن بدن‌کامل و نقاشــی آن، به تحقق آن در روح عینی می‌پردازندکه هگمتانه و انتخاب دیااکو به شـکل دولت/شـاهنشـاهی نمونه آن است. کوردی که فغان نخواستن دولت را سر می‌دهد، در ظلمت بی خوددای باقی می ماند.

هستی/بدن‌کامل، قادر مطلق و تاریخی نیست ونیستی آن در خود هستی آن جای ندارد که قائم به ذات و از درون صیروریت یابد؛ نیستی آن نیستی متافیزیک یعنی وجود مستقل خودِ مطلق است، نیستی آن، نیستی ماهیت و قوانین و فطرت از قبل از موجود است به این معنی که تنها با توافق و اجماع افراد، خوددا از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌گردد. در واقع توافق/دولت، هستی یافتن خوددا و وضع مدنی است. زمانی که نیستی خوددا از عدم قبل از اجماع بدنها در هردو شکل هنری هه‌لپه‌رکی و سیاسی هگمتانه، به هستی مستقل از اجتماع

بدنها و یا تنها در وجود فردی شکل بگیرد، هستی خوددا به نیستی تبدیل می‌شود که این هستی خدای مستقل از بدنها و سیاست، از بیرون آن شکل گرفت که باعث نیستی خوددا گشت و تضاد این نیستی و هستی که سیاسی و قومی است یعنی انضمامی است، موتور محرکه تاریخ و صیرورتی شد که تاریخ نامش نهادند. همانطور که، هه‌لپه‌رکی و هگمتانه، خوددا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کنند، نفی هه‌لپه‌رکه با نمازجماعت و طواف و نفی هگمتانه با سیاست‌خدایی، باعث نیستی خوودا می‌گردد که این هستی و نیستی صیرورت تاریخ را شکل داد. نیستی، از بیرون به آن تحمیل می‌شود که همان «کرول» شدن توسط هستی‌های سیاسی دیگر است اگر چه این هستی بیرونی، از نظر ایده در درون خود هستی بدن‌کامل انتزاع گشته‌است، اما خود این انتزاع و گسست با حاملان سیاسی دیگری، نسبت به آن جنبه بیرونی و سیاست قومی می‌یابد. انتزاع این دو هستی‌سیاسی، باعث شکل‌گیری دو خوددا/خدا (خدا-شیطان)گشت که یکی با بدنهاست و دیگری مافوق آن، یکی قربانی بدنها می‌شود و دیگری بدن باید قربانی آن گردد. فراق و وصال این هستی چون عینی است به جغرافیا و سیاست ربط دارد. گسست خدا از بدن‌کامل باعث جایگزینی روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی می‌گردد که فلسفه روح - دین و فلسفه و اسطوره، توجیه سلطه آن می‌گردد که مستلزم خلق روح در انسان برای نشستن خدای روحی گشته‌است. تنها با پایان رابطه عمودی بدنها و پایان سلطه‌ی قومی و طبقاتی است که خدا به هستی ماقبل انتزاع خویش در خوددا باز می‌گردد.

هبوط خوددا در مهرزمین کوردستان که مهد انقلاب کشاورزی است تجلی عینی در گوتیان و مادها می‌یابد که با هجوم سه قوم تاریخی سامی/عربی و پارسی/زرتشتی و یونانی - که بعدا ترکی شد- به نیستی تبدیل می‌شود و نیستی سه قوم ذکر شده بویژه فارس و عرب، که نیستی جغرافیایی و فرهنگی و سیاسی است، هستی می‌یابد که بر اساس نفی و نیستی مهرزمین و تصرف و نفی کلیت سیاسی آن، شکل می‌گیرد که رابطه ارباب-رعیت یا قوم/طبقه برتر و قوم/طبقه فروتر آغاز می‌شود. به این معنی که رابط من و دیگری و امرمتعال که با هه‌لپه‌رکی و هگمتانه، حل گشته‌است وارد مرحله دیگر با دیگری قومی و طبقاتی می‌شود. رابطه من و دیگری، رابطه قومی است که با تسلط قوم مسلط بر منابع به تضاد طبقاتی نیز تبدیل می‌گردد و جنگ آن سه قوم با این قوم، جنگ خدایان نیز هست که اگرچه خوددا و خدا هردو قومی نیستند اما هرکدام درروح قوم خاصی تجلی می‌یابند که تجلی خوددا در قوم کورد است و خدا در عرب و فارس و بعدا ترک(قبل از آن یونان و روم). بنابراین برگزیده ترین قوم خوددا، کورد است اگرچه جنگ این دو خدا محدود به این اقوام نیست؛ برای مثال ستیز روم با اسپارتاکوس، آپولون با دیونیزوس در یونان، یا یهودیت با هبوط مسیح، بازآفرینی جنگ خدایان است، اما مهد آن در مهرزمین و ظاهرا امروزه تضاد سه قوم خداسالارانه استبدادی با دموکراسی و سکولاریسم کوردی، پایان آن نیز هست. رابطه ارباب-برده، نه آغاز پروسه تحقق مطلق بلکه آغاز و انجام گسست از مطلق به خاطر دیگری بود؛ آغاز، گسست از مطلق بود و انجام، امید بازگشت یا تجلی دوباره‌ی مطلق که نه قبل از آغاز، کامل و بی نقص بود و نه پس از انجام، امکانیتِ تحقق کامل را دارد.

تجلی عینی هه‌لپه‌رکی، دولت، به دفع دیگری آشور می پردازد و با دیگری قابل مذاکره چون لیدی، قرارداد صلح می بندد اما در مقابل دیگری کوروش پارسی، شکست می خورد چون اشرافیت داخلی(هارپاگ) که قادر به پذیرش برابری هه‌لپه‌رکی نیست با اشرافیت خارجی(قوم مهاجم) متحد و باعث نیستی آن می‌گردد. این همکاری اشرافیت داخلی با اشرافیت قومی خارجی، تقدیری گشت که هیچ سیاستی تاکنون قادر به حل آن نگشته‌است که در اسطوره گیل گمش نیز تجلی یافته‌است و مفسر گیل گمش مبارزه آغازین حزب خود را نه تنها برعلیه قوم خارجی بلکه برعلیه اشرافیت داخلی قبایل و آقازاده نیز می‌دانست که در عصر دانش این اشرافیت داخلی به اصحاب اهل قلم تبدیل شدند که در رسانه ی دیگری، باعث مسخ هویت کوردی گشته‌اند.

تجلی عینی خوددا در سیاست و حقوق اگرچه تا خرمدینان دوباره تجلی می‌یابد اما برخلاف مادها وگوتیها و مانناییها، به مرحله هستی واقعی و ثبات نمی‌رسد. بعد از شکست خرمدینان که امکان عینی کردن ذهنیت یا تجلی بدن‌کامل در واقعیت نبود، به شکل هم زمانی و گاها در زمانی، با ظهورات دیگری از بدن‌کامل مواجه می شویم اما دیگر بدن‌کامل نیست و از هم گسیخته است و هرکسی از زن خویش یار وی می‌شود. در واقع اگر از تجربه مانی بگذریم، بعد از خرمیان است که اولین مرحله‌ی ذهنی شدن در شکل تصوف و فلسفه و آیین نمایان می شود. بدن‌کامل کورد، با مفاهیم اخلاق، روح و ذهن آشنا و دریک کلمه درونیت می‌یابد. از سویی، با جنید و بهلول تا باباطاهر و حلاج، مرحله ذهنی و روحی شدن بدن‌کامل پدیدار می‌شود که نه تکامل بلکه درونیت یافتن شکست و آگاهی ناشادی که در حسرت یار، وجود کاملی را در ذهن فردی خویش، جایگزین بدن‌کامل می‌کند. برای اولین بار مطلق، از تعلق بدن و اجماع خارج و به ذهن و فرد متعلق

می‌گردد و در آشـــیانه ذهن و روح لانه می‌کند و احیا می‌گردد اما این احیا در چهارچوب گفتمان حاکمی صـــورت می‌گیرد که وجود مطلق روحانی ادیان جایگزین بدن‌کامل می‌گردد. جنید، جنبه عهدالست و وفای به عهد را احیا اما طرف آن وجود مطلق روحانی است لاجرم چون مطلق روحانی و ماورا دنیا اســت، گسســت از بدن لازمه اتحاد دوباره با مطلق اســت. حلاج به اتحاد می‌رسـد اما بدن‌کامل به وجود فردی و روحی کاملی تبدیل شـده‌است که در روح فردی وی تجلی می‌یابد نه در اجماع بدنها. در باباطاهر برخلاف جنید که جنبه عهد آن برجســته می‌گردد، جنبه پردیســی آن اما هنوز خبری از خود بدن‌کامل نیســت بلکه نشـانه‌های آن ظهور کرده‌اسـت. با جنبشـهای اجتماعی فتویان وجوانمردان جنبه روحی و فردی امثال جنید، اجتماعی می‌گردد و اخلاق اجتماعی برجســته می‌گردد. در بدن‌کامل نه اخلاق وجود دارد نه روح و ذهن فردی بلکه اخلاق و حقوق و فرد و جمع از هم نگسســته‌اند که با جنید، ســوژه فردی و روحی متولد و در فتویان اگرچه اجتماعی است اما مبتنی بر سوژه فردی است لاجرم مفاهیم سیاسی و حقوقی قرارداد و وفای به عهد، جنبه فردی و اخلاق اجتماعی به خود می‌گیرد. در واقع در این مرحله با شـــکســـت بدن‌کامل، هرکدام از این افراد و گروه‌ها چون داســـتان فیل مولانا، مرغی را با توهم ســـیمرغ، در آغوش کشیده‌اند که اولین بارقه های جدای ذهن و عین زمزمه می‌شود که ذهنیت در آشیانه اخلاق و تصوف جای می‌گیرد و جنبه نقاشی و هنری بدن‌کامل بی روح مجبور به دمیدن روح دیگری در خود می‌شـــود که همان حلقه ذکر دراویش اســـت که اگرچه حفظ می‌شـــود اما نه «ره‌شبه‌له‌ک» است و نه وسط میدان تهی بلکه دایره به دور شیخ و مرشدی است که ناشی از تلفیق بدن‌کامل با روح کامل است که لزوما نه سنتز بلکه عقل‌سرخ است.

اگر از جنید تا فتویان مولفه‌های و نشانه‌های خوددا/بدن‌کامل احیا گشت، در سهروردی خود بدن‌کامل در قالب طباع‌تام و جسم تمثیلی احیا می‌گردد اما بدون عینیت آن. به دلیل اینکه، در قالب عام معقولات و عالم شـریعت و حسـیات جایی برای تصـور کردن طباع‌تام نیسـت، عالم تمثیل را ابداع می‌کند که فراخوانشـی از صـورت‌سـمبلیک چاه قیروان غار اسـت اما از دیدگاه نفی آن در افلاطون. طباع‌تام سـهروردی اگرچه تمثیلی، ندای بدن‌کامل است اما هنوز فردی است و تمثیل شده انسان کامل عرفا است که نه در دنیا بلکه در عالم‌مثل لاجرم رهایی از امیال بدنی و دنیا شرط تحقق آن است. به این معنی هنوز ما در مرحله روح ذهنی و فردی هستیم که اصطلاح Individualles Erlebnes دیلتای مناسب آن است. حتی در اجتماعهای فتویان بر اساس روح فردی، اجتماع شکل می‌گیرد و اجتماع بر اساس اخلاق فردی وفای به عهد راهنمای می‌گردد. در مذاهب قرون هفتم چون یارســـان و ایزدی، ما با روح ذهنی/فردی اجتماعی شـــده که اصـــطلاح هارتمان Individualle Gemeingeist برای توصیف ان مناسب است نه هنوز روح عینی «Objektiverten Geist»سروکار داریم که اجتماعی است و ابژه، جامعه است اما مطلق نه بدن‌کامل و نه سیاسی، بلکه جامعه بر محور سوژه‌ی فردی و خوددا در شخص امثال سلطان صحاک/پیرهادی تجلی می‌یابد. در واقع اجتماع، ذهنی گشته‌است اما ذهنیت، عینیت نیافته‌است. اگرچه بسیاری از سمبلها چون گاوکشی و وفای به عهد در این مذهب احیا می گردند، حتی جم خانه با موســـیقی و رقص نمادی از هه‌لپه‌رکی اســـت، اما طبق گفته هگل روح مطلق یا روح، عینیت نیافته‌است، بلکه عینیت است که ذهنی می‌گردد. مرحله اجتماعی شدن در فتویان و عیاران و ذهنی شدن در تصوف و آشتی با زبان تمثیل در فلسفه و ادبیات، که هرکدام نشانه‌هایی از آن را دریافتند در مذاهب قرون هفتم یارسان و ...، به سنتزی دست می‌یابند که جنبه اجتماعی دارد اما مبنی بر ذهن فردی و قرارداداجتماعی، به اخلاق شـخصـــی تقلیل می‌یابد اگرچه این اخلاق باید در جامعه تحقق یابد که مرحله‌ی تحول از حقوق به اخلاق است در حالی که قبلا اخلاق و حقوق از هم سوا نبودند.

در جنبشـهای آناتولی: باباییه و اخیه و باجیه و ابدالیه، ذهنیت، به دلیل نیسـتی یافتن خدای دیگری یا دفع کرولی ناشـی از حمله مغول، هستی‌عینی می یابد اما نه چون ماد و یا خرمدینان، بلکه ذهنیتی است که با واسطه‌ی فتویان و ایزدی و یارسان، یعنی ذهنیت گسسته از حقوق و سیاست به اخلاق است که عینیت یافته‌است نه ذهنیت کامل اخلاق سیاسی. چون خوودا، زمانی که در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه/سیاست نبود، اخلاقی گشته بود که با همان خوددای اخلاقی گشته و با منطق اخلاق، وارد دنیای سیاست شدند؛ هنوز من و ما اگرچه عملا با هم هستند اما در هم تنیده نشده‌اند تنها قاطی گشته‌اند و منطق اخلاق شخصی و گروهی، مانع از درک اخلاق سیاسی برای تحقق دولت می‌گردد که پذیرایی و همکاری مهاجمان، به نفی قوم خودی شد. بازی سیاست با منطق اخلاق شخصی، بدون درکی از اخلاق سیاسی که با فتویان و تصوف آغاز گشت، تقدیری گشت که چرخه سیاست ما را به چرخش در آورده است در حالی که قبلا اخلاق سیاسی و فردی یک چیز بودند چون فرد و کل یا ذهنیت و عینیت از هم نگســـــته بود. به عبارت دیگر، با وجود دفع کرولی به دلیل کرمولی، به جای

تحقق کامل خود در شکل دولت به ظهور دولت دیگری و نفی خود می‌رسد یا در گذار به دولت، از خود می گسلد چون فاقد مفاهیم سیاسی است.

با شکست جنبشهای آناتولی و تثبیت تشیع صفوی و تسنن عثمانی، مرحله چهارم یا دوم ذهنی شدن با ادبیات کوردی و طریقت‌های قادریه و نقشبندیه آغاز می‌گردد. ادبیات نیز در ادامه تصوف، اگرچه مولفه‌ها ونشانه‌های خوددا را چه پردیسی وچه قراردادی احیا می‌کند اما مبنی بر سوژه فردی و بدن‌کامل در سوژه‌های فردی سلما و حبیبه تجلی می باد. خانی اگرچه عملا ندای دولت کوردی و قرارداد و اتفاق را به قیمت پردیس احیا می‌کند اما مم و زین وی برخلاف مقدمه و سوژه‌ی خودآگاه وی، بیشتر پردیس مشهود است نه قرارداد که پردیس نیز با فردوس جایگزین می‌گردد و ندای تجلی بدن‌کامل وی در سیاست و دولت کوردی، ناشی از سوژه‌ی خودآگاه وی به عنوان یک کورد خودآگاه بود نه تحول درونی ادبیات و عینیت یافتن ذهنیت. ذهنیتِ مستقل از وجود خانی، بیشتر شخصیت مم است که، با گسست از زین، وجود مطلق ناپیدای روحی را جایگزین دولت زین می‌کند. در واقع منحنی تحول مم، از جوانی سرزنده و خوشبخت به مم عارف، منحنی تحولِ تصوف کوردی تجلی یافته در ادبیات از باباطاهر تا مولوی و محوی بعد از خانی است که «مم»، بدن خود و «زین» را در پای امر متعال قربانی می‌کند که برگرفته از ادیان ابراهیمی است. برخلاف دوره‌ی اول ذهنی شدن که به فلسفه سهروردی و شهرزوری و در نهایت با آیینی چون یارسان جنبه‌ی اجتماعی می‌یابد که تمامی مولفه‌های مهریسم از جمله تقدیس شیطان و گاوکشی را دارد، به آیینی چون طریقت نقشبندی می‌رسیم که، سر از نفی شیطان و تقدیس شریعت در می‌آورد. اگر در مرحله اول، آیینهایی چون یارسان و ایزدی و علوی، پروسه تکامل و اجتماعی شدنِ دوباره‌ی بدن ذهنی/فردی شده از جنید تا سهروردی است، در مرحله‌ی دوم ذهنی شدن، با آیینی چون نقشبندیه، اجتماعی شدنِ پروسه‌ی ذهنی/فردی شدن بعد از شکست جنبشهای آناتولی شاعران و صوفیان است که در مرحله اول، نهایت شریعت، طریقت است و در مرحله دوم، نهایت طریقت به شریعت می‌رسد و کوردستان/بدن‌کامل، به جای آشتی با سیاست، با شریعت آشتی می‌یابد که همان زوال است آن‌هم در آستانه مدرنیته. به همین دلیل، بعد از مولانا خالد نقشبندی، که تصوف را با شریعت آشتی داد، به تدریج شریعت در ادبیات شاعرانی مولوی و محوی و حتی ناری برجسته و حتی نقد قادر کویی از تصوف از زاویه شریعت و اسلام است. اگر مرحله‌ی اول ذهنی شدن با خاطره ایی از خرمیان و مزدکیان بود، مرحله دوم ذهنی شدن، با خاطره‌ی جنبشهای اخیه آناتولی است که هرچقدر هم مهری بودند بازهم رنگ و روی تصوف اسلامی داشتند. طبیعی است که، مرحله دوم ذهنی شدن به جای سهروردی و حلاج و رازی و همدانی که یا تکفیر شدند یا چون بابک به دار آویخته شدند، مرحله دوم ذهنی شدن به مولانا خالد و نهایت وی سعید نورسی می رسیم که مورد احترام و تکریم دیگری و حتی ابزار دیگری قرار گرفتند. اگر عینی شدن دوباره مرحله‌ی اول ذهنی شدن در آناتولی با وجود ظاهر تصوف آن‌هم در شکل قلندریه، به نفی تمامی محرمات متافیزیکی منجر شد، عینی شدن مرحله دوم ذهنی شدن، که، با توجه به منطق مدرنیته به نوعی گسست و تداوم در بیرون از عالم سنت نیز بود، با وجود مفاهیم مدرن سکولار و سوسیال، مناره‌های مساجد، بخشی از منظره‌ی طبیعت کوردستان می‌شوند و ذهنیت صوفی سیاسی شده، به قربانی دادن پیشمرگ و تمنا در پای امر متعال دولتهای دیگری می‌پردازد.

ناسیونالیسم مدرن، عملا وارد دنیای سیاست و حقوق یا روح عینی می‌گردد، اما این عینیت، نه تجلی و اگزیستانسیال گشتن ذهنیت، بلکه درگسست از آن شکل گرفت و یا تجلی ذهنیتی منحط و زوال یافته‌بود که می‌توان آن را گسست عینیت از ذهنیت با توجه به منطق دنیای مدرن و نهادهای مدرن چون حزب تعریف کرد و اگر نشانه‌هایی از ذهنیت هست رسوب یافته و ناخودآگاه است. به جای آنکه روح کورد را که با فلسفه و تصوف و دین آشتی کرده بود، در عصر سیاست، با دولت آشتی دهند، با همان منطق اخلاقی و عرفانی، وارد سیاست گشت و عدم تصویر دولت در ذهنیت را با فغان نخواستن آن پاسخ داد که بیشتر درونی شدنِ ذهنیت سایکس/پیکو است تا عینی شدنِ ذهنیتِ کوردی. امکان اتحاد ذهنیت و عینیت نیز سخت بود چون قبل از آن ذهنیت یا خوددا، چون مم، جنبه روحی و انتزاعی به خود گرفته‌بود و بعد از مولوی، خدا جایگزین خوددا و تقدیر جای سیاست را گرفته بود که با مدرن شدن مم، خدای دولتهای دیگری و سایکس/پیکو، مانع از در آغوش گرفتن دولتِ زین گشت و تقدیر در قالب مفاهیم مدرن رئالیسم بازتولید شد. بنابراین امر متعال و قربانی تصوف که جنبه فردی قربانی امیال در پای خدا را داشت، در دنیای سیاست احیا، و پیشمرگه یا فرزندان کوردستان، قربانی امر متعال دولتهای دیگری برای تحقق وعده‌هایشان گشتند تا در آینده به بهشت بروند که همان تحقق دموکراسی و خودمختاری پس از جنگ‌هاست. در واقع، سیاست امروز کوردی، عینیت یافته ذهنیتِ لانه کرده در تصوف است که ذهنیت/ایدوئولوژی دیگریها نیز به آن تداوم بخشیده

اســت. ذهنیت کوردی، در حافظه ســبملیک و ناخودآگاه ما در هه‌لپه‌رکی و گاوکشــی از دالاهو تا هورامان و لالش، نه عینیت بلکه جامدیتPositivität یافته‌است که، شکاف فرهنگ و سیاست، تعبیر مناسب آن است که از سویی، از فرهنگ، سیاست‌زدایی گشته و در پستوی تکایا و سمبلها وجشنهای آیینها مهجور مانده‌است و از سوی دیگر، از سیاست، فرهنگ‌زدایی شده و ژورنالیستها با پوشیدن ایسم‌ها، به متفکران قوم تبدیل شدند و چون ژورنالیستِ متفکر و استراتژیست فرض شده‌ی ما سوار بر شانه‌های غول سنت خویش نیست، قادر به دریافتی مستقل از ایسم‌های مدرن جز از فیلتر غول ایدوئولوژی اقوام مسلط نیست که عشق به ایسم‌های غربی همان و چون مم فنای کوردستان همان. ذهنیت تصوفِ گسسته از مهر با رابطه مراد/مریدی و رابطه تبعیت از روسای حزب و سلسله‌مراتب قبیله‌ایی، که دو امر ضد برابری بدن‌کامل هستند، باعث سنتز احزاب امروزی گشته‌است که از سویی، در رابطه با خودی، بقا عصبیت قبیله‌ای و اطاعت ار روسای قبیله بر کورد چون کُل ارجحیت دارد و از سوی دیگر، با همدلی عرفانی و اخلاق شخصی وفای به عهد، سعی در تحقق سیاستِ دموکراتیک با دیگری را دارند که تقدیر خدای تصوف به سیاست تقدیرگرایانه انتظار لطف الهی دیگریهای امروز منجر شده‌است.

باری، برخلاف هگل، جنبه روانشناسی و اخلاقی، مرحله بعد و ناشی از شکست سیاسی و حقوقی است. (طبق پدیدارشناسی هگل سیر یونان تا مسیح همین است). جنبه روانشناسی مطلق/خودا که به تصوف نامگذاری می‌شود و تصور ذهنی Geistige Vorstellung است که جنید کنگاوری جنبه عهدالست آن و بلهول کرمانشاهی جنبه پردیسی و دیوانگلی آن را تجلی دادند تا به رندی حافظ رسید، در سهروردی و شهرزوری، با زبان تمثیل، که تلفیقی از زبان تصویر غار و زبان فلسفه است، تکوین می‌یابد و هه‌لپه‌رکی، طباع‌تام و جسم مثالی می‌شود که، با توجه به سیر از تجلی حقوقی و سیاسی به روانشناسی تصوف، تهی از هرگونه دنیویت/سیاست می‌شود. این ذهنیت تمثیلی، اگرچه با شهرزوری در آستانه تجلی مفهومی و منطقی قرار می‌گیرد، اما متاسفانه تداوم نمی‌یابد و شمع وی درتاریکی خاموش میگردد. با خاموشی شمع فلسفه شهرزوری، خوددا/هستی، این بار با ظهور سلطان صحاک/عدی، تجلی روح ذهنی دینی به خود می‌گیرد؛ روح ذهنی فردی و روح مطلق دینی، همزمان و همسان تجلی می‌یابد. در واقع سنتزی از روح ذهنی جنید-بهلول و روح اجتماعی فتیان و روح مطلق فلسفی سهروردی و شهرزوری، در روح سمبلیک و دینی یارسان و ایزدی و علوی ظهور می‌یابد. مذهب یارسان جنبه فردی حلول ذات حق در سلطان صحاک اثرات جنید/بهلولی است و به شکل دین و اجتماعی شدن آن اثرات فتوت و قلندریه است و در قالب کلام در آمدن آن اثرات شیخ اشراق و شهرزوری است البته نه در قالب فلسفه بلکه شعر و کلام. به عبارت دیگر تجلی مطلق، از روح عینی حقوق و سیاست آغاز، سپس به شکل همزمان در روح (بدن)ذهنی/فردی جنید Geistige Vorstellung و روح ذهنی/اجتماعی فتوت و قلندریه و، روح مطلق فلسفه در سهروردی، در مذهب یارسان و ایزدی و علوی و شبک، سنتز خویش را به شکل آیینی اجتماعی می‌یابد اما هنوز با سیاست آشتی نکرده‌است.

این سنتز در جنبشهای آناتولی شمال کوردستان، عینیت سیاسی می‌یابد اما سیاست آن عین اخلاق و دین می‌شود. در واقع، با نیست شدن هستی دیگری خلافت، به خاطر حمله‌ی مغول، دوباره نیستی خوددای سیاسی، امکانیت هستی حقوقی و سیاسی می‌یابد اما بدون تامل در اخلاقی شدن مفاهیم عهد و میثاق آن. مفهوم وفای به عهد و پردیسی که در روح ذهنی فردی و دینی، جنبه اخلاقی و معنوی به خود گرفته بود، دوباره امکانیت عینی و سیاسی می‌یابد اما همانطور که قبلا گفتم سیاسی شدن عملی بدون سیاسی کردن خوددا که تقدیر کورد را چون شورشیان نامعقول رقم زد. در حاکمیت ایوبیان که خود از فتیان بودند، تجلی عینی سیاسی می‌یابد اما سیاست آن اگرچه محتوای عهد و وفا و اخلاقِ مهری سیاسی است اما در خدمت سیاست اسلامی است چرا که با جغرافیای هبوط خوددا، یعنی کوردستان و زبان آن آشتی نکرده‌بود. دو مرحله عینی شدن دوباره روح در ایوبیان و آناتولی: یکی بدون آشتی با جغرافیای مکان هبوط خوددا و دیگری بدون تامل در مفهوم سیاسی آن، که فراموشی جغرافیا را از دستور جهاد نورسی در استانبول تا نجات موصل و رقه همچنان شاهد و عدم تامل سیاسی در سیاست را در منطق اخلاقی سیاست امروز مشاهده می‌کنیم که نیکی کنند و در دجله اندازند.

با شکست سیاست آناتولی و نیست شدن هستی‌عینی سیاسی و حقوقی به خاطر تسلط عثمانی و صفویه، خوددا دوباره به روح ذهنی در تصوف و ادبیات در مولوی ونالی و خانی و...، عقب نشینی می‌کند که به جای تکامل به صورت معقول(پردیس/قرارداد) بعد از خانی مسیر زوال را به «مم»می پیماید و روح ذهنی مم، بدون پردیس-قرارداد، با رابطه مرید مرادی و عمودی با خدا در توهم فردوس به امتناع عمل و عشق می‌رسد. دوباره در عصر مدرن، امکان عینیت یافتن روح یا عقلانی شدن واقعیت را می‌یابد اما سیاست مدرن، نه تنها بدون سیاسی

شـدن دوباره خوددا یعنی همان بازگشـت روح ذهنی فردی به روح عینی حقوقی و سـیاسـی بود، بلکه کلا از بیرون روح ذهنی و سـنت، در جریان افتاد که این سیاست عینی، فاقد ذهنیت یا واقعیتی بدون عقلانیت است که همان شورشیان نامعقول بدون صورت‌معقول است که ناشـی از فراموشـی خوددا و افتادن در چاه ظلمت بت‌پرسـتی حزبی اسـت چون خوددا نه در یکی از کثرتها بلکه در توافق کثرتهای حزبی یا دولت تجلی می‌یابد که اکنون روی دیگرِ فراموشـی خوددا، مرگ کورد اسـت. عینیت و ذهنیت از هم گسـسـته و ذهنیت(تئوری.فرهنگ) در گسست از سیاست، به مذهبی سنتی و باستان‌شناسی و فولکلوریک محدود مانده‌است که مثال ملموس آن عدم مشارکت یارسان و ایزدیها در سیاست امروزی است، و عینیت، به شکل عینیت نه عینیت تجلی یافته‌ی ذهنیت بلکه در بیرون از ذهنیت به طور مستقل که استقلال و ستونهای آن در گسست از روح، عصبیت حزبی است، تداوم می‌یابد. سیاست عملی دوران مدرن احزاب، بویژه بعد از ۱۹۷۵ نماد مدرنیته و اسـتراتژی و، ذهنیت مهجور مانده در تکایا و ادبیات و مذاهب، نماد سـنت و عقب ماندگی گشـت. در واقع سـیاسـت دیگریها که به خاطر امکانات دولت مدرن نماد مدرنیته و خرد شـدند و شـورش کوردهای فاقد دولت، نماد سـنت و عقب ماندگی بر علیه مدرنیته گشـت - که یا گسـسـت مطلق از پروسـه و یا گذار از سـنت به مدرنیته همان گذار از کوردیت به فارسـیت وترکیت می شـود، - عینا در خودِ کورد نیز بازتولید گشـت. سـنتیهای تصـوف و مذهب یارسـان و ایزدی، یا کلا از پروسـه خارج و حتی در مقابل سـیاسـت عینی تهی از روح ذهنی، جبهه‌گیری می‌کنند و ندای وصال خویش را در سیاست مذهبی دیگری جستجو می کردند و یا، در گذار از سنت و ذهنیت به سیاست عملی، از مذهب و سنت خویش نیز می‌گسلند. در این میان نیز قلم به دستان، یا دست‌پرورده‌ی سنت روشنفکری و نظام دانش اقوام مسلط می‌شوند که چون پروانه به دور شـمع ایرانیت می‌چرخند؛ مانند یاسـمی و محمد قاضـی و گردآورندگان شـاهنامه و تحلیل گران شـبکه‌های خارجی که، نشـخوارکننده‌ی دیگری و در آیینه‌ی هویت دیگری به آرایش فکری خود می‌پردازند و یا، در همان ذهنیت سـنتی می‌مانند مانند تحلیلگران ادبیات و فولکلوریک و یا در اوج خویش به ژورنالیسـتهای مداح/ نفرین کننده حزبی در قالب خرقه‌ی تصـوف مدرن لیبرال و ناسـیونال و سوسیال تبدیل می‌شوند. عینیتی که تهی از ذهنیت است و یا واقعیتی که نه تجلی عقلانیت بلکه تهی از آن زایش یافته‌است، عاقل و متفکر تولید نمی‌کند - عقلانیت واقعیت و پروسـه تاریخی اسـت - بلکه منطق «شـره‌به‌رد عشـیره»(دعوای سـنگ‌پراکنی قبایل) در سـوشـیال مدیا نمادین می‌گردد. بخش اعظم قلم به دستان سوشیال مدیا از این دسته هستند که وجود علقه‌ی حزبی آنها، ماهیت ایسمی‌شان را تشکیل می‌دهد. در حالی که تفکر، تنها در پرتو دیدن جزء در کل مشاهده می‌شود؛ به قول شبستری: « تفکر رفتن از باطل سوی حق / به جزو اندر پدیدن کل مطلق».عینیتِ تهی از ذهنیت نیز با روح عصبیت عشیره/حزب، و ندای روشنفکری آن در سوسیالیسم و لیبرالیسم، روح دنیای بی روح کورد می‌شود که که قادر به درک مرگ کورد یا بدن از هم گسیخته و بی روح آن نمی شود و روحِ بدن‌کامل کورد نیز، به سمبل و جشن هه‌لپه‌رکی و مذهبی رمانتیک تقلیل می‌یابد. در یک کلام هستنده های حزبی، هستی را فراموش کرده‌اند و در دیگرزدگی غرق شده‌اند.

پراکندگی عملی کورد در احزابِ دشـمنِ همدیگر و، پراکندگی ذهنی که بدون میانجی کورد به مسـائل کوردسـتان به شـکل تقسـیم‌شـده می‌پردازند، همسان همدیگر هستند. روح کورد یا بدن‌کاملِ ذهنی گشته در تصوف و ادبیات، از هم گسیخت که بدن‌کامل عینی امروز از هم گسیخته است. ابتدا باید بدن‌کامل/خوددا را به صورت کامل آن در ذهن اندیشید و به تصویر کلی دست یافت، تا اجزای پراکنده‌ی حزبی به بدن‌کامل دولت تبدیل شـوند. کورد تفاوتی با اقوام دیگر در ابدان ندارد بدنها همه یک شـکل هسـتند. تفاوت کورد در خوددای وی اسـت که اکنون نیز به شـکل رسـوب یافته و اخلاقی در وجود کورد باقی مانده‌است در صـورت فراموشـی خوددا، کورد نیز تقدیر جز سـیاسـت‌خدایی و جنگ و منطق غریزه ندارد که امروز شـاهد آن هسـتیم. کورد چون از قدیم با خوددا زیسـته اسـت متفاوت از اقوام دیگر اسـت. سـنت، تنها در بیرون نیسـت بلکه ناخودآگاه جمعی کورد نیز هسـت نمونه آن ارزشـهای سـیاسـی دموکراسـی و سـکولاریسـم با وجود عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی و اخلاقي حرمت غریبه و وفای به عهد اسـت که فارس و عرب و ترک با وجود انحصـار امکانات مدرنیته، قادر به تحقق و رعایت آن نیسـتند و رعایت اصـول اخلاقی توسـط کورد را نماد سـاده‌لوحی در نظر می‌گیرند. تنها لازم اسـت تاریکی و ابهام ناخودآگاه با نور خودآگاه روشن و به کلام/مفهوم در بیاید.

بنابراین، ابتدا باید آن را اندیشـید و هضـم و آبسـتن شـد، سـپس به آن عینیت داد و فارغ شـد. پروسـه‌ی ذهنی شـدن تنها در قالب مذهب و ادبیات تصوف و به شکل ضعیفی در شیخ اشراق و شیخ شهرزوری به شکلی فلسفی در حد شمعی در تاریکی تکوین یافت لاجرم به حد روح مطلق(بدن‌کامل) و مفهوم سـیاسـی نرسـید که امروزه در سـیاسـت، التفاتی به آن شـود. پس ابتدا باید این عینیت ذهنی شـده را با توجه به

منطق امروز، تا به انتها اندیشید تا بتوان سیاست امروز را اندیشید و معیار را از عصبیت حزبی و کیش شخصیت، به خوددا و میثاق عهدالست بازگرداند. خوددا از خود بیگانه گشته‌است چون ما وی را فراموش کرده‌ایم اگرچه به شکل سمبلیک و دینی با خوددا هستیم اما اولین و کاملترین تجلی خوددا، حقوقی و سیاسی بود، اجماع بود نه فردی و ذهنی؛ اجماع یا توافق ایده خیر و ایده‌ی ایده‌هاست. بازگشت به خوددا که همان تجلی خوددا در روح عینی حقوق و سیاست است، رهایی کورد از مرگ است. باید خوددای ذهنی شده سمبلیک دینی را به مفهوم تبدیل کرد و این کار با شناخت ذهن در تجلیهای متکثر ذات حق در شکلهای متفاوت سیاسی و اخلاقی و ذهنی در طول تاریخ ممکن می‌گردد که شناخت مفهومی از آن، بدون شناخت تاریخ تحول آن میسر نمی‌شود که، شناخت خوودا به خویشتن نیز می باشد. در گسست سیاست عملی از خوددا/روح، باید خوددا را به شکل ذهنیی فلسفه سیاسی اندیشید تا دوباره در سیاست امروز آن را عینی کرد و اتحاد ذهن و عین برقرار گردد و کورد مرده، روحی از خوددا در آن دمیده شود و زنده گردد تا از ظلمت بت‌پرستی و عصبیت رها و به توافق خوددا‌پرستی هدایت شود که همان صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول است. لاجرم نوشتن تاریخ زبانی و نژادی و تاریخ نا تاریخ ایلات و عشایر یا حزبی از یک سو، و پرداختن به مسائل فرهنگی و ادبی بدون درک سیاسی و درک تحول تاریخی مفاهیم که بازتولید گسست فرهنگ از سیاست است و تحلیلهای ژرونالیسم سیاسی بی تاریخ، مانع از خودآگاهی به خود شده‌است به عبارت دیگر، تولیدات امروزی قلم به دستان کورد چه مشغولان به سنت و چه مدرن، خود بخشی از بت‌پرستی و بازتولید آن است نه اصلاح آن و تنها شعار اخلاقی از اتحاد کورد، همان اخلاقی گشتن سیاست و اخلاقی پنداشتن مفاهیم حقوقی است در حالی که در قدیم، حقوق سیاسی، بنیاد فهم مفاهیم اخلاقی بود. برای این کار باید تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد را نوشت تا سیاست ناسیاسی امروز و عشایر بی فرهنگ آن، به عالم سیاست و فرهنگ انتزاع یابند و شامل حافظه‌ی تاریخی گردد که همان آشتی دوباره خوددا و سیاست و فرهنگ است. منطقِ ماقبل سیاست و فرهنگ عشایر/احزاب، که گسسته از عقلانیت است، قادر به تولید عاقل و متفکر نیست چون عاقل و معقول دو روی یک سکه هستند. عینیت که از معقول گسسته است باعث گسست ذهن ما نیز از عقلانیت گشته‌است که مداحی و نفرین یا همان نمادین کردن «شره‌بەرد عشیره» را جایگزین تولید فکر و به جای عاقل و متفکر، فحاش و ژورنال تولید می‌کنیم. عقلانیت در عینیت اگر تجلی یابد، عقل نیز در ذهن ما پدیدار می‌شود و لازمه پدیدارگشتن عقلانیت در واقعیت، عقلانی اندیشیدن ماست همانطور که عقلانی اندیشیدن ما مستلزم درک عقلانی/مفهومی پروسه‌ی عقلانیت در تاریخ است.

متاسفانه گروهی تنها به جنبه فرهنگی آن می‌پردازند؛ مانند بررسی آیینها و ادبیات آن هم بدون درکی از تحول تاریخی و مفهومی آن، و کسانی نیز تنها به سیاست عینی و تحلیلهای ژورنالیستی می‌پردازند و کسان دیگری به تاریخ بی روح ایلات و امارتها یعنی، «فرهنگ» و «تاریخ» و «سیاست» از هم گسسته‌اند و هرکدام نقالان خویش را دارند. با هم‌اندیشی به همه‌ی آنها تحت عنوان روح عینی و ذهنی و انتزاع آن به روح مطلق(بدن‌کامل یا صورت‌معقول) است که می توان دوباره آشتی فرهنگ و سیاست و تاریخ را رقم زد. نوشتن تاریخ باید با نوشتن تاریخ فرهنگی و با درکی سیاسی از آن همراه باشد که مرگ نمادین شیخ اشراق توسط سلطان صلاح‌الدین که هردو کورد بودند، فقدان پتانسیل همگرایی آن دو را در آن زمان می رساند. در واقع ما اکنون اگر اسم عقل را برای آن بپذیریم، با سه عقل از هم گسیخته‌ی عقل تاریخی - از صفی زاده و امین زکی تا سوران و...- عقل سیاسی - نصف جمعیت کوردستان که به تحلیل گر مسائل سیاسی روز تبدیل شده‌اند- و عقل فرهنگی که همان گردآورندگان ادبیات وسنت شفاهی و مذاهب کوردی هستند، روبه‌رو هستیم. این سه عقل را باید در یک پروسه تاریخی که لازمه آن گذار از تاریخ‌نویسی نژادی و زبانی و عشایر به تاریخ‌نویسی کلی فرهنگی با مفاهیم سیاسی است، با هم آشتی داد که همان نوشتن و یا پدیدارشناسی روح عینی، که، مستلزم استفاده از مفاهیم غربی است. به عبارت دیگر، تاریخ، واسطه‌ی آشتی فرهنگ و سیاست است، تا سیاست امروز از بی‌تاریخی چرخه‌ی کور شورش/تسلیم در آید و با آشتی با فرهنگ وارد پروسه‌ی تاریخی گردد. صرف مشغول شدن به فرهنگ بدون سیاست، همان روح‌گرایی عرفانی است و صرف مشغول شدن به سیاست بدون فرهنگ، بازتولید «شره‌بەرد عشایر» در شکل نمادین ژورنالیستی سوسیال میدیا است. روح/فرهنگ و سیاست در پروسه تاریخی در زمانهایی با هم و در زمانهایی از هم گسسته‌اند. از این روی، نیازمند واسطه‌ی تاریخ هستیم تا دیالکتیک فراق و وصال این دو را دریابیم و برای درک مفهومی آن، نیازمند اندیشه‌های مدرن هستیم به این معنی که با سنتزی از فرهنگ و سیاست با واسطه تاریخ بوسیله مفاهیم مدرن یا درک مفهومی سنت دست‌یابیم.

ابتدا باید کورد چون کل در ذهن پدیدار شـود، سـپس امکانیت آن در عینیت پدیدار می‌شـود. عینیت مدرن نمی تواند مانند عینیت قدیم هگمتانه باشـد چون آن عینیت همبسـته‌ی ذهنیت بود، اما عینیت مدرن، پروسـه‌ی ذهنی شـدن را پیموده اسـت، ناگزیر از پیوند با ذهنیت اسـت. این عینیت را نمی توان بدون واسـطه‌ی مفاهیم ذهنی دریافت. بنابراین، ابتدا کورد باید در ذهن چون کل در قالب صـورت‌معقول پدیدار شـود تا در عینیت، آرمانها تحقق یابند که این نوشـتار در ادامه نوشـتارهای قبلی، کوشـشـی در جهت آن با نوشـتن تاریخ فرهنگی و سیاسی است. چون خوددا در پروسه تاریخی، دچار انشقاق و از هم‌گسیختگی گشته‌است تنها با درک پروسه تاریخی آن نه به شکل انتزاعی، امکان مفهوم سـازی «بدن‌کامل» کورد و عینیت آن در ظرف کوردسـتان هسـتیم. درتجلی اولیه خوددا، سـیاسـت و فرهنگ از هم جدا نبود؛ سیاست و حقوق نیز از هم جدا نبود، فرد و کل نیز از هم جدا نبود، اخلاق و حقوق نیز از هم جدا نبود به این معنی که حقوق، اخلاق بود اما امروزه اخلاق، حقوق گشـته‌اسـت؛ در آن زمان سـیاسـت بدون واسـطه مفاهیم تجربه زیسـته شـده بود، اما امروزه با توجه به گسـیختگی‌های تاریخی و فرهنگی و سیاسی که به دلیل سلطه سیاست‌خدای دیگریها(کرول) و تقلیل خوددا از سیاست به تصوف بوجود آمده است(کرمول)، خوددا یا صـورت کلی هه‌لپه‌رکی از هم گسـیخته اسـت که همان از هم گسـیختگی انسـان کورد اسـت پس ناگزیر از فرهنگی کردن آن و اندیشـیدن فلسـفی و سـیاسـی به آن هسـتیم اما متاسـفانه به حدی در فقر فرهنگی و فلسـفی و تاریخی به سـر می‌بریم که حتی درکی از آن نیافته‌ایم و فقر تاریخ را با نفرین آن پاسخ می‌دهیم.

به شـکل خلاصـه، از آغاز روح مطلق که همان بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی اسـت، در غار، وجود عینی و واقعی داشـت اما این عینیت، سـمبلیک و تمثیلی بود و زبان آن تصویر(هه‌لپه‌رکی). در ماد به شکل کامل(قبلا نیز در گوتی و کاسی و ماننایی) و ایجابی(هه‌لپه‌رکی عینی یعنی دولت؛ قرارداد/پردیس) و از گئوماته تا خرمدینان به شـکل سـلبی ونسـبی، روح، عینیت یافت یا بدن‌کامل با اجماع بدنها و توافق شـکل حقوقی و سیاسی یافت. بعد از آن در تصوف و فلسفه و مذهب، به شکل فردی و دینی، روح(هه‌لپه‌رکی) به ذهن بازگشت اما سمبلیک و رازآلود که روح ذهنی و مطلق نه در زمانی بلکه هم زمانی و پاره پاره و از هم گسیخته بود. برای مثال نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ظهور جنبه‌ی اجتماعی آن در فتیان برشمرد. این جنبش از همان آغاز پایان خرمیان شروع و تا قرنها بعد تداوم که بسیاری از فتوت‌نامه‌ها در قرون هفتم و هشتم نوشته شـدند که همزمان با آن تصوف فردی و فلسـفی نیز گسـترش می‌یابد. اما با فتیان و عیاران، بدن‌کامل سیاسـی و حقوقی، در فقدان امکانات سیاسـی، جنبه‌ی اجتماعی بر اساس اخلاق فردی به خود می‌گیرد که برای اولین بار جامعه و سیاست از نظر نظری از هم مجزا می‌گردند به همین دلیل امروز از نظر اجتماعی گاها کورد خود را متمایز از دیگران نمی‌کند بلکه در صـورت سـیاسـی، این تمایز روی می‌دهد. قبلا در دوران تجلی سیاسی و حقوقی خوددا از گوتی تا خرمی، تمایزی بین حقوق و اخلاق یا سیاست و جامعه یا عالم عینی و درونی بوجود نیامده بود و نظم‌سیاسی پارسی در دنیای بیرون از آن تسلط داشت که همیشه با عصیانهای سیاسی مهری روبه رو می‌شد اما بعد از خرمیان و تسلط اسـلام که برخلاف دوره‌ی عقب‌مانده و جهالت امپراتوری پارسـیان، امکانیت سـخن و آزادی و آموزش بیشـتری وجود داشـت، و تنها امکانیت سـیاسـی آن نبود، خوددا از سـیاسـت و حقوق، به اجتماع و اخلاق عقب نشـینی کرد. فتویان هنوز جنبه عینی و اجتماعی دارد اما بر مبنای اخلاق فردی و شـخصـی که با تصـوف، جنبه درونی و ذهنی نیز می‌یابد. در واقع جنبشـهای اجتماعی غیرسـیاسـی فتیان، واسـطه گذار از عینیت کامل به ذهنیت کامل در تصوف و شعر و فلسفه هستند.

در آناتولی دوباره روح، عینیت سـیاسـی به شـکل نسـبی یافت اما نه حقوقی و سـیاسـی بلکه با همان روح ذهنی و اخلاق فردی که دوباره با امتناع سـیاسـت، روح در تصـوف و ادبیات به آشـیانه ذهن برگشـت(مهر: پردیس روحانی). در دوره مدرن امکان عینیت سـیاسـت یافت اما عینیت نه تجلی ذهنیت بلکه در بیرون آن و در گسـسـت از آن شـگل گرفت(مهر قرارداد وارونه و گسـسـت از پردیس-فرهنگ) چون ذهنیت در تصوف و ادبیات بعد از خانی چون مم، سراشیبی زوال را پیموده بود به همین دلیل، بدن‌کامل، پاره پاره گشته‌است و هه‌لپه‌رکی تنها نمادین و جنبه شادی و جشن محدود شده است.

تاریخ خاورمیانه برخلاف پدیدارشـناسـی هگل، مسـیر مشـخص ندارد و تکامل نیسـت بلکه از هم گسـیخته و شـانس و تصـادف در آن جای دارد؛ چیزی در مایه‌های عصـیان ناخودآگاه و سـرکوب خودآگاه مانند گسـسـت و تشـکیل هه‌لپه‌رکی، لاجرم شـر توجیه نمی‌شـود و باید به تراژدی دنیا بدون توجیه اعتراف کرد چون اساسا شر معنی ندارد بلکه خودِ زندگی است. «پیر ما گفت که خطا به قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد»

هگل، مسئله علیت را در توضیح جهان هستی به چالش می کشد و دلیل یا غایت را برای توضیح آن بر می گزیند که همان خارج ساختن خدا از علت و ربط آن به غایت. اینکه خوددا غایت است نه علت‌العلل درست است اما جهان عاری از هرگونه غایتی است. جهان لزوما از خوددا یا واقعیت از عقل دستور نمی‌گیرد. جهان چیزی جز سیاست و سیاست چیزی جز سلطه بی غایت نیست. امتناع تناقض همچنان حداقل در خاورمیانه اصل اساسی است. ارباب-برده ظاهرا فاقد سنتز است. از سویی،آنچه تاریخ خاورمیانه به ما می گوید؛ عصیان و تسلیم از سویی، و سرکوب و فروپاشی از سوی دیگر است که همان عصیان ناخودآگاه و شیطان بر علیه خودآگاه و خداست که تاکنون سنتزی نداشته‌است و به جای انحلال مفهومی آن، ستیز به سطح مفهومی و دینی نیز انتزاع یافته‌است از ستیز زرتشت با مهر تا ستیز نظم و وحدت ایرانی با تجزیه-کثرت‌طلبی که امروزه در مقابل مفاهیم نظم ایرانی، کورد فاقد هرگونه مفهومی برای مقابله است و تنها به تبرئه خویش از پادمفهوما مشغول است که، باید سکوت کورد شکسته شود و صورت‌سمبلیک به صورت‌معقول انتزاع یابد. این آشتی، زمینه سازِ آشتی تمثیل غار و عالم‌مثل و خوددا و خدا نیز هست که نا با صعود بلکه با هبوط مم به زین ممکن می‌شود.

دوره ایی که اکنون در آن می زییم، دوره‌ی گسست ذهنیت از عینیت است. با وجود امکانات عینیت، ذهنیت که از سویی، گسست در تداوم ذهنیت فردانیت یافته شخصیت «مم» است و از سوی دیگر، در پروسه دولت-ملت سازی، در قالب فردانیت شهروندی برساخته شده است، چون مم، با وجود فرصت به آغوش کشیدن زین، به آن پشت کرده و با اختیار در عشق الهی دولت-ایدوئولوژیهای دیگری فنا یافته‌است که همان استقبال نیستی و عدم دولت کوردی است؛ عدم دولت کوردی، مرگ کورد و فراموشی خودداست. دولت، مکان و مفهوم پیوند خوددا و کورد است چرا که از یک سو، کاملترین شکل تجلی خودداست و از سوی دیگر، توافق کورد و حفظ مردم و سرزمین و فرهنگ آن است. همانطور که اشاره کردم، کورد، قوم و زبان خاصی نیست بلکه مجموعه‌ایی از زبانها و آیینها و اقوام است. در دولت کوردی همه اقوام و زبانها و آیینها می‌توانند در سایه آزادی و همزیستی و با حفظ هویت زبانی و دینی خویش، باهم موجودیت یابند نمونه ناقص آن را در باشور و روژآوا مشاهده می کنیم که تمامی مذاهب و آیینها در باشور و تمامی زبانها در روژآوا امکانیت وجود و تدریس دارند. حتی ترک و فارس و عرب نیز می‌توانند در سایه‌ی آن با حفظ زبان و دین خویش مشارکت کنند که اکنون در زیر سایه‌ی دولت خویش حتی از آزادی بیان نیز محروم هستند. مسئله‌ی دولت کوردی، قومیت و ناسیونالیسم نیست بلکه حفاظت از آزادی و همزیستی و برابری است دولت کوردی برخلاف دولت ایرانی و عربی و ترکی، جنبه تجاوز و توسعه طلبی و تصرف یا برتری قوم-گروهی بر دیگری نیست بلکه جنبه تدافعی و حفاظت از آزادی بیان و مذهب و زبان است. دولت کوردی، خودِ آزادی و برابری است که همزیستی و تساهل دولت کوردی را به شکل اخلاقی در فرد کورد مشاهده می‌کنیم که چیزی که در مسیح با شعار بخشش دشمنان ومحبت به شکل دین در آمد و در کانت با شعار انسان غایت انسان به شکل فلسفه تجلی یافت و در حافظ با شعر «با دوستان مروت و با دشمنان مدارا»، در اخلاق انسان کورد، به شکل احترام به غریبه و تساهل مذهبی و وفای عهد و...مشاهده می‌شود. راز اینکه کوردها، آدمهای بامعرفت و صادق و حتی ساده معرفی شده‌اند، همین است.دولت، نمی‌تواند جدا از مذهب و شخصیت اخلاقی آدمها باشد. دیگران که وجود اخلاق در کوردها را به ساده‌لوحی تعبیر می‌کنند فاقد اخلاق لازم برای تحقق دولتی دموکراتیک هستند. مذاهب اسلام و زرتشت و ناسیونالیسم نیز فاقد پتانسیل لازم برای دولتی متکثر مبتنی بر قرارداداجتماعی هستند در حالی‌که آیین مهر به معنی قرارداد که فاقد اصول و قوانین و تعصبات پیشینی است، امکانیت تحقق چنین دولتی را دارد. اما مم‌های سیاسی و فکری امروز کورد، هستنده‌هایی هستند که هستی را فراموش کرده‌اند و در بحران روزمرگی و دیگرگرایی، درکی از فراموشی هستی خوددا و فقدان دولت را ندارند. مم‌های روشنفکری که به جای عشق و عرفان، منطق و علم و رئالیسم را معیار قرار می دهند تا به زین کوردستان پشت کنند غافل از آنکه آنچیزی که علم و منطق نامیده می‌شود، همان دین و اسطوره‌ی قدیم در مشروعیت‌بخشی به شر خواندن کورد برای حفظ سلطه است همانطور که دولت، بازتولید امپراتوری و نظم قبیله قدیم است که ملیت و ناسیونالیسم فرهنگی نیز همان شریعت و قوانین الهی و نفی زینِ دولت کوردی، که می تواند مکانی برای همزیستی همه مذاهب و زبانها باشد، به معنی تن به سلطه‌ی دولت‌های استبدادی و توتالیتر دیگری و نفی آزادی و برابری و روشنفکری است که ادعای آن را دارند. چون مفاهیم انسانی و اخلاقی، نه زیرسایه‌ی دولت/امپراتوریهای دیگری قابلیت تحقق دارد که تجربه‌ی تاریخی و ایدوئولوژی آنان، آن را ثابت کرده‌است و ارزشهای دینی و هویتی و اخلاق فردی آنان نیز گویای آن است و نه بدون قدرت سیاسی و امکانات دولت امکانیت تحقق دارد. بنابراین، کوشش در جهت تحقق دولت کوردی، کوشش در جهت تحقق ارزشهای انسانی و اخلاقی است دولت کوردی، مرز آشتی ایدئالیسم و رئالیسم یا اخلاق و

سیاست است که عدم دولت، به معنی عدم تحقق ارزشهای اخلاقی و انسانی است که نمونه عفرین و رفراندوم شاهد آن است که در صورت عدم دولت، با تجاوزات دولتهای دیگری، امکان تحقق ارزشهای انسانی نیز از بین می رود. بنابراین، دولت کوردی لازم است چرا که دولتهای دیگری، امکانیت تحققِ ارزشها را در مجموعه‌ی فرهنگی و جغرافیای کوردستان نمی‌دهند.

یادداشتها:

- در این نوشتار که حجم آن برخلاف آن چیزی که مدنظرم بود، طولانی تر گشت، اما هنوز بسیاری از مطالب را به طور خلاصه تنها اشاره‌هایی کرده‌ام و برای سهولت کار به سایر نوشته هایم ارجاع می دهم. در باره روح عینی و و اثبات مولفه‌های آن چون مهریسم و تحول مهریسم مقدم کوردی به موخر زرتشتی، و کورد بودن جنبشهای سیاسی و فرهنگی در دوران قبل از اسلام و مزدکیسم و... قطعا کتاب عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها - البته نه چاپ ناقص باشور و حزب بلکه نسخه کامل و ویرایش شده آن. چاپ کمیته استراتژیک باشور فاقد هرگونه اهمیتی است و ناقص می باشد- و مقالات دیگری از خودم که در پایین لینک برخی از آنان را درج می کنم، برای فهم بهتر باید مطالعه شود. برای مثال در این نوشتار درباره خرمیان و مزدک تنها یک پاراگراف نوشته ام که مطالعه کتاب قبلی را لازم می‌کند. در باره مبانی نظری وگذار از دوئالیسم در فلسفه غرب یا گذار از روحانیت به ابدانیت یا خدا/کلیات به فرد رجوع شود به مقاله نقد گفتمان فلسفی مدرنیته: سوژه حقیقت و قدرت در اندیشه میشل فوکو که به سیر گذار از کانت تا فوکو پرداخته ام:
- http://ensani.ir/fa/article/308971/%D9%86%
- همچنین مقاله نیچه: https://www.magiran.com/paper/1663213
-
- در باره غزالی که سیاست بنیاد تمامی نظریات دینی و نقد وی از فلسفه است برخلاف کانت که از اخلاق و معرفت شناسی به سیاست می‌رسد رجوع شود به مقایسه کانت و غزالی:
- http://falsafeh.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%DB%8C%D8%B3%D9%87-
-
- در باره تقابل‌های دوگانه زرتشت در تقابل با مهر/میترا رجوع شود به

https://www.radiozamaneh.com/222735/

درباره پیوند اسلام و عصبیت عربی یا روشنفکران معاصر عرب و ناسیونالیسم عربی برای درک بهتر نقد این نوشتار از نورسی و کواکبی رجوع شود به :

https://www.magiran.com/paper/1437577

- **درباره آغاز تاریخ :**

https://scholar.google.com/citations?view_op=

درباره دیگری بودن کورد:

https://www.elivapress.com/pl/authors/author-3932421560/

https://www.academia.edu/68019701/The_Kurds_and_their_Others_Kurd_is_the_Other

در باره هجوم ترکان و تغییر مادکوچک کوردی به آذربایجان ترکی رجوع شود به کتاب عقل سیاسی و این مقاله:

https://iranglobal.info/node/48393

https://scholar.google.com/citations?view_op=view_

و نقد نظریه کسروی در باره هویت آذری:

https://zakariaqaderi.blog.ir/1401/01/13/blog.r

در باره احمد خانی

http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=72979

در باره استراتژی دکتر قاسملو:

http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=71969

https://kurdpa.net/fa/news/%DA%AF%D8%B3%D8%B3%

شکل کاملتر و ویرایش شده همه این مقالات در این وبلاگ قابل دسترسی است:

https://zakariaqaderi.blog.ir/1398/02/08/Iranglobal

و در کتاب نظم اهورایی و تازش اهریمنی چاپ باشور ونسخه الکترونیکی آن:

https://archive.org/details/heresh-qaderi

لازم است اشاره کنم که در جلد اول- عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها- که جلد دوم و سومی در پی نداشت، بنا به گفتار متالهین در سفر از خلق به حق بودم و در این سفر می بایست حق را منزه از کثرت و خلق می کردم به این دلیل تا حدی به سنت زدایی پرداختم که تصویر راستین مهر/کورد را از زیر بار مفاهیم دیگریها احیا کنم و در این نوشتار از سفر حق به خلق دوباره ظهورا متکثر و تاریخی آن را بررسی می کنم. در کتاب پدیدارشناسی بازگشت به خود

کورد/مهر بود و در اینجا پدیدارشناسی آن در پروسه تاریخیش است که شامل کثرتهای متعددی می‌شود. همچنین در کتاب در مقابل مهر برساخته شده به یک بعد تاریکی و شیطان ان تاکید کردم به همان دلیل سفر از خلق به حق که در این نوشتار در حق به خلق هر دو بعد نور و تاریکی ان را در نظر گرفته ام.

- **کورد چون موضوع**

کورد باید به موضوع تبدیل شود و هر ابژه دیگری باید با میانجی کورد و در چهارچوب کورد چون کل و صورت کوردی بررسی گردد و کورد را چون بخشی از دیگری چون ایرانی بودن تعریف کردن و یا تنها به بخشی از کورد چون دهقانان و فمنیسم پراختند بدون میانجی کورد مانند نقاشی بخش کوچکی از هه‌لپه‌رکی است که دیگر هه‌لپه‌رکی نیست. هه‌لپه‌رکی تنها با کلیت آن قابل اجرا و قابل تصور است؛ کلیت آن اگر چه متکی بر تعداد نفرات نیست اما صورت کلی باید شکل بگیرد. عدم درک کل به رابطه دو طرفه فقدان ذهنیت کل و واقعیت کورد چون کل بر می‌گردد که دو روی یک سکه است تا کورد چون کل در ذهن کورد نقش نبندد کورد چون کل به خویش اگاه نمی‌شود. تصویر کورد چون کل ما را به تصویر از خوددا و رهایی از شرک و ظلمت می رساند. تصویر هر بخش کوچکی از کورد بدون میانجی کل مانند هه‌لپه‌رکی بدون سرچوپی و گاوان، گم شدن در ظلمت و جهل و کفر و فراموشی خودداست. باید در آیینه کورد چون کل به خود نگریست تا از سوی کورد به خودآگاهی برسد و هم کورد خودآگاه شود که خودآگاهی کورد به خویش و خودآگاهی ما به کورد دو روی یک سکه است که همان خودآگاهی کوردی است. برای تصویر کورد چون کل باید آیینه کورد را از زنگ زدگیها تمیز کرد تا صورت کلی خویش که متشکل از جزئیات چهره است را مشاهده کرد. موضوع شدن کورد روی دیگر سوژه گشتن کورد است. اگر کورد به موضوع تبدیل گردد نه به عنوان بخش یا تنها بخشی از کورد، سوژه کورد متولد می‌شود و در عین حال تولد سوژه کورد منوط به اندیشیدن به کورد چون موضوع و مفهوم است. بخشی از کورد چون این حزب و آن حزب چون این مذهب و آن فرقه، موضوع اعتقاد و احساس است نه اندیشه.

نهضت روشنفکری معاصر کوردی که پس از شکست جنبشهای عملی بویژه بعد از ۱۹۷۵ به جنبش افتاد، دوره دوم ذهنی شدن بدن‌کامل با تصوف مدرنِ شیوخ مدرن روشنفکر است که مانند شیوخ قدیم هرکدام مرغی را در توهم سیمرغ به آغوش کشیده اند. در واقع مرحله اول ذهنی شدن که کسی مانند شیخ جنید تنها یک بعد بدن‌کامل یعنی عهدالست و باباطاهر تنها بعد پردیسی آن هردو با فراموشی کلیت بدن‌کامل، نقاشی کردند را امروزه نیز شاهد هستیم که هر شیخ قلم به دستی بدون کلیت بدن‌کامل کورد، به یک بعد طبقاتی، فمنیستی و یا ادبیات و اسلام سیاسی و یا افکار مدرن انتزاعی می‌پردازد. گروهی نیز واژه کورد و ناسیونالیسم را بدون هیچ تعیینی ندا می دهند که فاقد طبقه و فمنیسم و ادبیات و تاریخ است که همان خدای روحانی غیرقابل لمس مم است. گروهی دیگر بدن‌کامل کورد را بخشی از وجود مطلق ایرانی یا اسلامی می دانند که همان احیا طباع‌تام سهره‌وه‌ردی اما در چهارچوب تفکرات معنوی وعرفانی است. کورد باید چون یک موضوع مطرح گردد و هرچیزی با میانجی کورد مطرح گردد. اسلامیت، ایرانیت، دهقان وجوتیار و طبقه و حزب ادبیات و مذهب و روشنفکری دموکراسی همگی باید چون بخشی از کلیت بدن‌کامل کورد مطرح گردند. بدن‌کامل انتزاعی کورد می تواند حلقه ای متشکل از سنت ومذهب و ادبیات از سویی، و دموکراسی و پست مدرن روشنفکری از سوی دیگر باشد. هم می تواند پ.ک.ک و ه .د. پ باشد و هم پارتی و کومله و دموکرات. وحدت در کورد نه می تواند بدون کثرتهای حزبی و فکری باشد و نه می تواند فراتر از توافق کثرتها و با حذف یکی باشد. هرکسی با هر عقیده و تفکر و ظاهری به شرط رعایت چهارچوب هه‌لپه‌رکی می تواند در آن به شداری کند و بعد از مراسم به هرجایی کلیسا و مسجد یا میخانه و کار برود. تنها در مراسم هه‌لپه‌رکی که می تواند پارلمان سیاسی باشد، توافق شکل می‌گیرد که به معنای توافق در تفکرات و اعتقادات قبل و بعد از مراسم هه‌لپه‌رکی نیست بلکه تجلی عینی و سیاسی آن است چون سیاست کاملترین تجلی عینی خودداست.

نوشته های امروزی کورد؛ آنهایی که مشغول تحقیق در باره سنت و ادبیات کوردی بدون میانجی کورد هستند در بهترین حالت ضمن قدردانی از زحمات آنان در حد ماده خام باقی خواهد ماند و دیگرانی که بازهم بدون میانجی کورد سرگرم تفکرات مدرن هستند، در حد خدای نامشهود مم که وی را به مرحله ماقبل عمل و امتناع زبان رساند، باقی خواهد ماند.

در این مختصر به مشکل فقدان میانجی کورد در تاریخ‌نویسیها و استراتژیها اشاره خواهم کرد که هم دلیل و هم معلول فقدان کلیت سیاسی کورد است. در حوزه سیاست قاسملو و اوجالان نوشته های تاریخی و سیاسی دارند که قاسملو در چهارچوب کل ایران به مسئله کورد می پردازد و اوجالان یا کلیت تاریخ و یا کلیت دموکراسی برادری خلقها که هردو بدون میانجی کورد ست. کل کورد فاقد صورت است و صورت سیمرغ متشکل از سی مرغهای دموکراسی و رابطه با ایران و فمنیسم و اقتصاد و ... است اما سیمرغ یک مرغ نیست. این متد در مورد بسیاری از نوشته های دیگر مانند بررسی جنبش دهقانی کوردستان و فمنیسم و اقتصاد و حزب صادق است که بدون میانجی کورد است.

تاریخ‌نویسی علمی ریشه در دو متد کلاسیک دارد؛ یکی شرفنامه و دیگری احمد خانی دارد. از سویی،تاریخ‌نویسی بی تاریخ ایلات و عشایر شرفنامه، نه تنها بخش اعظم تاریخ‌های نام گذاری شده به تاریخ کورد وکوردستان است که چیزی از تاریخ در آن نیست امروزه با تاریخ‌نویسیهای جزئی شهری و حزبی بازتولید گشته‌است که فاقد صورت کل بدن‌کامل کورد است. متد خانی نیز پرداختن به کل بدون بدون تعیینات آن است مانند بدن‌کامل هه‌لپه‌رکی بدون بدون بدنها که می تواند حصار پرچین نیز باشد چون شعارهای ناسیونالیستی و ژورنالیستی کوردی.

دو مورخ در این زمینه یکی امن زکی است و دیگری سوران حمه ره ش را مثال می زنم: امین زکی سعی در نوشتن تاریخ کلی از کورد و مهتر تاریخ سیاسی داشته‌است اما درک وی از سیاست، اخلاقی است و به تحلیل حکومتهای سیاسی از زاویه حسن و قبح اخلاقی پادشاه عادل و فاسق بدون استنباط مفاهیم سیاسی و مهمتر فاقد هرگونه طرحی از نظریه دولت و سیاست است. سوران حمه ره ش نیز ضمن متکی بودن به کل تصویر ایران درگیر آفت بزرگتری است که

برگرفته از تاریخ‌نویسی‌های دیگری درباره کورد چون رشید یاسمی است که کورد محدود به زبان و نژاد و باستان‌شناسی می‌گردد؛ یعنی مرحله ماقبل تمدن سیاسی و فرهنگی. در تاریخ‌نویسی وی مرحله ای عقب تر از امین زکی است. پس روی از تاریخ سیاسی به تاریخ نژاد و زبان که بازتولید سیاست فرهنگی دیگریها در ترک کوهی و ایرانی اصیل خواندن کورد است که فاقد صورت فرهنگی و سیاسی هستند.

کتاب کورد مهرداد ایزدی در این زمینه کتاب مهمی است اما همچنان از فقدان سر سرچوپی رنج می برد. اهمیت وی در این است که تاریخ‌نویسی را از زاویه تنگ و بومی زبانی و نژادی خارج ساخته است و به فرهنگ و آیینهای کوردی در درون درک کلی از کورد می پردازد اما هنوز فاقد درک سیاسی و اینکه کلیت هه‌لپه‌رکی بدون سرچوپی سیاست، کلیت خویش را نیز از دست می‌دهد. با ایزدی، فرهنگ وارد حوزه تاریخ‌نویسی می‌گردد که مهم است و مهمتر با میانجی کورد صورت می‌گیرد اما از فقدان نظریه سیاسی و دولت رنج می برد. مورخان دیگری چون صفی زاده هستند که سعی در تاریخ‌نگاری کلی و حتی فرهنگی و آیینی داشته‌اند اما نه تنها از فقدان درک سیاسی مانند بقیه که اشاره کردم، رنج می برد بلکه کلیت سیر تاریخ دچار گسستهای زیادی می‌شود و گاها هشتصد صفحه از تاریخ گم می‌شود مثلا از ماد به ایوبیان می‌رسیم. کسانی نیز چون توفیق وهبی به آیین مهریسم در میان کورد پرداخته است که فاقد درک ارتباط صورت مهری و ماده‌ی سیاست کوردی شده است.

از طرف دیگر گروهی از قلم به دستان به گردآوری ادبیات کوردی و یا نوشتن درباره مذاهب کوردی می‌پردازندکه در چهارچوب همان نگاه ادبی قادر به فراتر رفتن نبودند لاجرم ارزش کار آنان صرفا ادبی است. آنها در نمی‌یابند که ادبیات بیانگر روان و رنجهای آگاهی ناشاد یک ملت است که به دنبال مطلق می‌گردد چون خود درکی از مطلق کورد ندارند قادر به درک فراق مطلق در ادبیات کوردی نیستند به علاو اینکه نقدهای قبلی یعنی فقدان میانجی کلیت کورد و عدم تحلیل مدرن و سیاسی آن نیز در کم اهمیت بودن کار آنان تاثیر دارد. بررسیهای ادبی آنها د ردایره زبان شناختی که تفاوتی با تاریخ‌نویسی مادی زبانی و نژادی ندارد باقی خواهد ماند و التفاتی به فراق و وصال کورد و خودداا یا ماده و صورت در ادبیات پیدا نکرده‌اند که قادر به تحول صورت‌سمبلیک و مفهومی ادبیات شوند صرفا به فرم می‌پردازندو یا جنبه فرهنگی و ارزشی آن را برجسته و همچنان در غم فراق وصال سیاسی می سوزد. امروزه گردآوری شاهنامه نیز به ان افزوده شده‌است که اگرچه شامل همان نقدهای ذکر شده در باره ادبیات می‌گردد در کل فاقد هرگونه ارزشی در بررسی سیر فرهنگی و تاریخی کورد دارد چون نه تنها گسستی از ادبیات سنتی و عامه کورد است بلکه رونوشتی از روح و صورت شاهنامه فارسی است که سرگذشت بی فرهنگی کورد است همچنانکه تاریخ نا تاریخ ایلات و عشایر سرگذشت تاریخ بی تاریخی کورد است.

در تقابل با مورخان ادبی و ادیبان کوردی که همچنان با وجود ابزارهای مدرن فاقد نگاه مدرن و کلی کورد هستند، و بخشی از همان ادبیات سنتی باقی خواهند ماند، دسته ای دیگری قلم به دستان شهری وجود دارند، که بدون هیچ التفاتی از سنت و بدون میانجی و نگاه کوردی به مسائل انتزاعی اندیشمندان غربی می‌پردازندکه هر قوم و شخص دیگری می تواند آن مطالب را بنویسد؛ به این معنی که اصلا بخشی از تاریخ و فرهنگ کوردستان نخواهد گشت و بیشتر متاثر از روشنفکران قوم غالب هستند و درچهارچوب همان دیدگاه سیاسی امثال دکتر قاسملو در بررسی مسائل کوردستان در چهارچوب ایران است. مابقی نیز از سوشیال میدیا تا بی بی سی و ایران ژورنال فاقد هرگونه درک سیاسی و اندیشه ایی برای همیشه یک ژورنالیست بی ارزش باقی خواهند ماند و اوج ارزش آنان کورد با معرفت است این تحلیلگران در بی اصالتی سخنگوی رسانه های ایرانی گشته‌اند که آنها را سمبل کورد ایرانی و در واقع بخشی از پروژه سیاسی ایران فرهنگی هستند. در حد اطلاع من، روشنفکران باشور نیز بیشتر از زاویه مفاهیم روشنفکران عرب و ایرانی به بررسی مسائل کوردستان می‌پردازندچون برجسته ساختن علمانیت از سویی،و از سوی دیگر قادر به خارج شدن از منطق عصبیت حزبی و اندیشیدن به عصبیت حزبی نیستند به این معنی که از زاویه نگاه یک حزب به نقد حزب دیگر می‌پردازنددر حالی که از این حزب به آن حزب نقد وارد کردن نه انتقاد بلکه فحش به یکی مدح دیگری می‌شود. این حزب و آن حزب جزئی و موضوع احساس و اعتقاد است تنها تحزب چون مفهوم موضوع اندیشه است باید عقلانیت نامعقول حزبی از موضوع اعتقاد که همان مدح یکی و نفرین دیگری است، به موضوع اندیشه تبدیل گردد و از زاویه عقل/خودداا به نقد کشیده شود نه از زاویه اعتقاد حزب دیگری که همان رابطه مرید و مرشدی طریقتها در مدح شیخ خودی و فحش شیخ دیگری است. این انتقاد به بخش اعظم قلم به دستان روژهه‌لات نیز وارد است. به جای اوانگارد شدن، دنباله رو عقلانیت نامعقول حزبی هستند و این عقل حزبی به صورت یک کل مورد تامل قرار نگرفته است. ناگزیر مداحان به متفکران قوم تبدیل شده‌اند همچنانکه عشایر به سیاستمداران آن. اسیر ماندن در عصبیت حزبی به شکل انتزاعی اسارت در مفاهیم متافیزیکی لیبرالیسم و سیوسیالیسم بروز می‌کند که انتزاع همان علقه های حزبی/عشیرتی است و همچنان از فقدان میانجی کورد و دید سیاسی با وجود درگیر شدن با مفاهیم سیاسی رنج می برد. آفت دیگری که قلم به دستان روژهه‌لات را درگیر کرده‌است این است که به کلی انرژی خویش را صرف باکور و روژآوا و یا مسائل ترکیه چون اسلام سیاسی و گولن و... کرده‌اند که در راستای همان دیسکورس کوردپرس است. بنابراین، کورد چون کل نه موضوع و ابژه قلم به دستان است نه معیار رفتار سیاسی احزاب. احزاب از یک سو طریقتهای علمانی شده هستند و از سوی دیگر، قبایل مدرن گشته لاجرم بخشی از ایجابیت/شریعت گسسته از ایمان به خودداا هستند.

آنچه امروزه در قلم به دستان کوردستان شاهد آن هستیم نه مسئله خدمت و خیانت که از منظر دیدگاه اخلاقی است بلکه شکاف تئوری و عمل است که فقدانیت سوژه کورد که همان فقدانیت سوژه ساسی است حتی اگر درباره سیاست نیز بنویسد رنج می برند. فقدانیت سوژه کورد که با گوشت و خون کورد داشتن متفاوت و حتی با احساس و عشق به کورد بودن متفاوت است همچنان که در احزاب سیاسی و استراتژیهای آنان مشهود است در قلم به دستان کورد نیز هویداست. استراتژی احزاب بر مبنای کوردیت چون سوبژکیتیویتی نیست نمونه روشن آن این است که از زاویه متهم به خود نگاه می‌کنند که تجزیه‌طلب نیستند و قادر به برکشیدن خویش به کرسی قضاوت نیستند و فقدان سوژه باعث عدم درک ریشه سیاسی مفاهیم فرهنگی و درک ارتباط ساختاری و عقلانی اپوزسیون و صاحب قدرت ایرانی می‌گردد که در توهم احقاق حق با قانون هستند در حالی که قانون در ایران از زمان تکوین خویش - به قول عباس ولی- همان امر استثنایی نسبت به کورد است و مشروعیت دهنده خشونت آن است لاجرم کورد نیز هنوز ابژه است.این مسئله در قلم سیاستمداران نیز هست برای

مثال دکتر قاسملو حتی اگر درباره سیاست و حق ملی می نویسد از فقدان سوژه سیاسی کورد در نوشته ها و اقدامات خویش رنج می برد و زاویه دید وی، سیاست فرهنگی چندملیتی بودن ایران است که - به قول حسن پور- همان قوم فارس است (رجوع شود به مقاله خوب حسن پور «ملت و جنبش ملی کوردستان»).

قلم به دستان کورد به جای اینکه به درک این مسئله خودآگاه باشند و آوانگارد احزاب شوند چنان که روشنفکران فارس شدند؛ خود بازتولید آن می‌شوند به دو دلیل: اول اینکه به خاطر علقه هایی خانوادگی و یا شخصی و شهری به حزب وجود و گرایش حزبی آنان تا آخر عمر تقدیر افکار و ماهیت وجودنداشته آنان را نیز در لیبرال یا چپ بودن تشکیل می‌دهد. وجود احساسی و اعتقادی حزبی آنان مقدم و تشکیل دهنده افکار آنان است. دوم اینکه با نگاهی به مجلات روژهه‌لات مشاهده می‌شود حتی اگر بحث سیاسی و دولت نیز شود فقدانیت سوژه سیاسی آن را به امتناع طرح مسائل سیاسی دچار کرده‌است و در حد گفتمان و مجلات فرهنگی و ادبی باقی می مانند چرا که فاقد صورت کلی از کورد هستند. این مسئله گریبانگیر خارج نشینان نیز می‌شود برای نمونه حسن پور انترناسیونال که درک وی از بسیاری از ناسیونالیسمهای حزبی عمیقتر و کوردیتر است، از زبان و جنبشهای دهقانی و فمنیستی کورد می نویسد فاقد هرگونه نگاه کوردی و سیاسی به مسئله است یعنی بدون میانجی و صورتی از کورد به آن می پردازد و هر مستشرق و قلم به دست دیگری نیز قادر به طرح و نوشتن این مسائل سیاسی درباره کوردستان است نقد وی از ناسیونالیسم فئودالی در حد سوسیالیسم اخلاقی باقی خواهد ماند اما نقد وی از چپ کوردستان در عدم درک زیرساخت قومیت فارس در لفافه ملت ایرانی بسیار عمیق و ناسیونالتر از همه ناسیونالیستهاست. گروه دیگری که از کورد بودن آنان تنها زبان کوردی باقی مانده‌است کسانی هستند که در رسانه های دیگری مانند بی بی سی و انترناسیونال مشغول به گپ زدن هستند که به خاطر دیگری پرستی کورد، نامی برای خود برپاکرده‌اند. آنان در حد یک تحلیل گر ژورنالیستی برای همیشه باقی خواهند ماند و رسانه های دیگری، تصویری از کورد، بر اساس روشنفکر مدرن خوب از اینان برساخته است که الگوی دیگران شود. برای نمونه کوردی که براستی از فقر دانش و تاریخ رنج می برد و برای مثال شخصی چون کوچرا که نه مستشرق است و نه مورخ و کتابی ساده از تاریخ معاصر کوردستان نوشته است؛ یک موج کوردشناسی به شمار می آید -که در مقایسه با حجم عضیم تولیداتی که توسط فارسها و مستشرقان درباره ایران نوشته می‌شود از فقر رنج می برد-، کورد به جای اینکه این خلا را پر کند درباره مشروطه آن هم نه از زاویه کوردی می نویسد و کورد خوب ایرانی می‌گردد که در حلقه روشنفکری دیگران جایی برای خود باز کند. کوردهای داخل نیز غافل از این مسائل به مصاحبه و ترجمه آثار فاقد ارزش آنان می‌پردازندکه الگوی کورد روشنفکر می‌گردند که روشنفکر شدن همان و گسستن از کورد همان. در عدم درک سیاسی از مسئله، مهرداد ایزدی فاقد شهرت آقایان بی بی سی هست در حالی که مادری بلژیکی و آموزش یافته غرب است؛ کتابی جامع درباره تاریخ و فرهنگ کورد نگاشته است اما در حد یک ژورنال بی بی سی در میان کورد اهمیت نیافته‌است. این ژورنالیستها ضعف علمی و نداشتن طاقت تحقیق طاقت فرسای تاریخی را با نفرین آن جبران می‌کنند چون بحث بر سر آمریکا حمله می‌کند یا نه را هر بی سوادی و فوق دیپلمی نیز می تواند مطرح کند.

در این میان کسانی چون عباس ولی نگاهی سیاسی و کوردی به مسائل دارد نه حزبی و حقوق بشری و رابطه کورد و دیگری در دوران مدرن را خوب تحلیل می‌کند تحلیل وی از وضعیت استثنایی قانون ایران نسبت به کورد بسیار عمیق است که متاسفانه مورد توجه احزاب قرار نگرفته است. ایراد ولی نگاه آنتی فنومنولوژی و ماتریالیستی وی به تاریخ و رنج از نداشتن صورتی از کورد چون کورد است. در واقع بدون میانجی مفهومی کورد به کورد می پردازد همچنین چهارچوب ایرانیت در ذهن وی شکسته نگشته‌است. عباس ولی غافل است که سلطه در قانون نیست که با تغییر قانون، سلطه از بین برود قانون تنها نهادینه شدن خشونت سلطه‌ی قومی پارسی و استبداد شرقی آن است.

نوشته های تاریخ اوجالان دارای سوژه کوردی است کاری با نتایج و برون دادهای وی که خود به انتقاد از آنها پرداخته ام ندارم اما این نگاه وی به تاریخ و کیهان، تراوش سوژه کوردی است که در تکاپوی خودآگاهی به خویش در ادیسه تاریخیش است. اگرچه در ادامه این سوژه در تاریخ جهانی گم می‌شود اما در آغاز ما شاهد سوژه کورد به مسئله هستیم به همین دلیل حتی اگر درباره تاریخ و اساطیر نیز بنویسد سیاسی است اما سوژگی سیاسی وی گم می‌شود و قادر به مفهوم سازی سیاسی نمی‌شود و بیشتر تاریخ تمدن و فرهنگ است در واقع تاریخ تمدنی و فرهنگی سیاست است و در استنباط مفاهیم اخلاقی و تحسین و تقدیر فنا می‌یابد. ایراد دیگر به وی شاید به خاطر محدودیت منابع زندان است، اسارت در ایران فرهنگی و زرتشت گرایی و نیافتن مهر است که باعث احیای سنتی است که نفی سنت کوردی است. همچنین ایده همگرایی تاریخی وی که به خاطر استراتژی سیاسی وی است مانند همکاری کورد و سامی در سومر یا پارس و ماد در حالی که اصل مبتنی بر تضاد و تقابل است نه تعامل.

نکته‌ایی که اهمیت دارد، درک صورت کلی کورد بدون درک موقعیت زمانی و سیاسی ممکن نمی شود. برای مثال تئوریهایی احزاب بیشتر در موقعیت پساتاسیس و پسادولت کاربرد دارد که در موقعیت پیشاتاسیس و پیشادولت کوردی به کار می برند در باره تحلیلگران عملی نیز صادق است. به این معنی که تحلیلهای خشک علمی از پدیده ایی مانند کوماری کوردستان، مربوط به دوران پس از تشکیل دولت-ملت و جامعه مدنی در غرب است که علوم طبیعی بر علوم انسانی غلبه یافت و بعد از تشکیل پروسه دولت، به جزئیات جامعه پرداختند که جامعه شناسی نیز اهمیت یافت. کتاب خرد و انقلاب مارکوزه برای درک این تحول مهم است. علم نیز همبسته تحولات سیاسی و اجتماعی است. همانطور که کورد در موقعیتی نیست که مفاهیم شهروندی و آنارشیستی به کار آن بیاید چون این تئوریها مربوط به دوران پساتاسیس است، از نظر علمی نیز کورد به صورت کلی و مفاهیم فلسفی نیاز دارد نه روح خشک پوزیتویستی چون فاقد عینیت است که با روح علوم طبیعی آن را تحلیل کند. ضمن اینکه چرا بر درک پوزیتویستی از علم باید استوار باشد چرا بر درک امثال دیلتای و زیمل از علم استوار نباشد که به تحلیل روح عینی پرداختند و سعی در زدودن سلطه علوم طبیعی بر علوم انسانی داشتند. تحلیل عباس ولی مبتنی بر درکی از علم پوزیتویستی و علوم طبیعی است. اکنون کورد در آستانه ایی است که به مفاهیم و صورت کلی نیاز دارد که علوم طبیعی قادر به دریافتی از ان نیست به همین دلیل پدیده ای مهمی چون اعلام دولت در کوماری کوردستان به تحلیلهای خشک جامعه شناسی تقلیل می یابد

برای مثال راقم این سطور حتی در بحث از فرهنگ و آیین به تاریخ‌نویسی سیاسی و مفهومی آن پرداخته ام ومفاهیمی چون دولت کوردی و ساختار سیاسی نظم کوردی را در تقابل با دولت ونظم دیگری مفهوم سازی کرده ام. این تقابل را نمی توان با دیدگاه اخلاقی نادیده گرفت چرا که همه ما شاهد آن هستیم. بنابراین به جای نفرین و محکومیت اخلاقی یا نصیحت اخلاقی، باید بنیادهای آن را درک و به جای تقابل‌های خیر و شر به آن صورت‌بندی داد و مفاهیم سیاسی را استنباط کرد. در حالی که استنباط مفاهیم ساسی را در هیچ مورخ دیگری از امین زکی تا اوجالان شاهد نیستیم حتی اگر در باره سیاست بنویسند. سایر مورخان چون سوران صرفا به کورد بودن این جنبشها می پردازد که در کتاب من یک فصل را به خود اختصاص می‌دهد و با بحثهای زبانی و نژادی چون یک شرق شناس کورد را در حد باستان‌شناسی تقلیل می‌دهد. مورخان با تاریخ بی تاریخ ایلات و عشایر دون میانجیگری کورد بازتولید همان تاریخ ناتاریخ احزاب امروزی را بازتولید می‌کنند که نمونه امروزی آن تاریخ‌نویسیهای جزئی شهری و حزبی در باشور است. امین زکی نیز نه تنها با اخلاق به سیاست می پردازد و صفی زاده نیز هیچ درکی از پیوستگی تاریخ کورد نداد و هصتصد سال هشتصد سال از آن گم می‌شود. اوجالان نیز که تنها کسی است که حامل سوژه ی کورد در نوشتن است و از این بابت از هم روشنفکران کورد پیشی گرفته است بیشتر تاریخ فرهنگی سیاست را می نوییسد که همان فقدان سوژه سیاسی کورد در تاریخ‌نگاری و بررسی پراکندگی اجتماعی و تاریخی کورد بدون میانجی کورد است در واقع تز همکاری قومی وی در سومر و هخامنشیان بیشتر باستان‌شناسی است در حالی که در سیاست تضاد وتقابل بوده است. مشکل دیگر اوجالان، دیدگاه ایرانی /زرتشتی قلم وی است برای مثال همگرایی پارس و ماد و زرتشتی بودن کورد که باعث پیروزی ایران فرهنگی در باکور شد. روشنفکرانی که به مسائل متنوع طبقاتی و روشنفکری و اجتماعی امروز کوردستان می‌پردازندکه در حد جامعه شناسی است همانند مورخانی هستند که به پراکندگیهای تاریخی و سیاسی کورد بدون درک تداوم و ساست کلی آن می‌پردازندکه راقم این سطور این مسئله را حل کرده‌است از سوی به تداوم این تاریخ با شالوده شکنی متنهای دیگران دست یافته ام برای مثال تداوم از گوتی تا مزدکی و خرمدینان و از سوی دیگر به میانجی کورد و با صورت کلی کورد به مسئله پرداخته و با پردازش تاریخ سیاسی در ارتباط با صورت فرهنگی، سعی در استنباط مفاهیم سیاسی و طرحی از نظریه دولت داشته ام چرا که امتناع نظری از دلایل اصلی امتناع عملی است و مواد این نظریه را از دل تاریخ و جنبشهای سیاسی کوردی استنباط کرده ام.و با مفاهیم سیاسی تحلیل کرده ام نه اخلاقی و باستان‌شناسی. اگرچه نقدهای زیادی به کار من وارد است و هنوز ناکامل و ناپخته و ناتمام باقی ماند اما سعی کرده ام تاریخ‌نگاری را از بحثهای نژادی و زبانی و اخلاقی خارج و تاریخ سیاسی و فرهنگی را در ارتباط با یکدیگر تا دست‌یابی به صورت کلی کوردی ممکن شود که انتقاد از اینکه کورد و ماد چه ارتباطی دارند فقدان درک و فغان جهالت منتقد است چون اساسا درک نکرده‌اند که کار من گذار از بحث نژادی و زبانی است.

فقدان تاریخ‌نگاری ملی و سیاسی از سویی،معلول سیاستهای فاقد سیاسی حقوق بشر و مدنی و اخلاقی امروزی است و از سوی دیگر به بازتولید آن منجر می‌شود تاریخ‌نگاریی که به مسائل سیاسی و پادشاهیها با نگاهی اخلاقی مینگرد به اخلاقی کردن سیاست امروز منجر می‌شود و تاریخ‌نگاری که به تنها به ذکر رویداد نه افعال تجلی اندیشه می پردازد به تثبیت رویدادهای تکراری سیاست امروزی منجر می‌شود.همچنین اینکه از چرایی چهارچوب نظری فلسفی پرسیده شد ناشی از عدم درک مسئله بود و اینکه هیچ اشاره ایی به اینکه من تاریخ سیاسی و به مفاهیم ساسی پرداخته و حتی برخلاف اخلاقی کردن سیاست سیاست را به اجتماع و الهیات نیز کشاندم در بررسی عقل سیاسی ایرانی؛ نشان از عدم درک نوشتار من بود عدم درک مبحث نظری کتاب به عدم درک کتاب در ارتباط مفاهیم بنیادی الهیات و دین ایرانی در پیوند با قدرت و سلطه پارسی است که امروز ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم متافیزیکی شده سلطه دیگری درک شود تا با نجات از دالهای اعظم ایرانی و فرهنگی، خود را به بخش و سگ نگهبان محدود نکنند و نقد ارتباط آن با ماد، عدم ارتباط ذهنی آنان با محتوا و مطالب کتاب و باقی ماندن ذهن سخیف آنان در مباحث نژادی و زبانی است. البته باید اعتراف کنم من با همه نویسندگان اشنایی نداردم شاید منابع و کتب تاریخ بسیار ارزنده ایی نوشته شده‌اند اما راقم این سطور با آنها آشنایی ندارم بویژه اطلاعات من از نویسندگان باکور بسیار ناچیز است.

- **این مطلب** اکنون نیز می بایست در پایان زمانی که جلد دوم و سوم نیز به سرانجام می رسید؛ نوشته می شد که خود به خود به نتیجه منطقی می رسید و اطلاعات کاملتری در مطالعه برای دو جلد دیگر به دست می رسید اما متاسفانه در سفر الحق به خلقی که داشتم دریافتم هنوز زود است که این خلق تصویری از ان حق دریافت کنند و فقدان شرایط مناسب از نوشتن جلد دوم و سوم منصرف شدم. او این صورت‌بندی کلی از آن است. متاسفانه ده سال پیش که جلد اول به پایان رسید دیگر فرصت نوشتن مستقلی را نداشتم. کتاب اول خود سفر از خلق به حق بود که به منزه کردن حق و سنت زدایی پرداختم. اکنون در سفر از حق به خلق تجلی عینی حق در سنت را بازگو می کنم. (همچنین باید اشاره کنم که راقم کتاب اول را در سال ۲۰۱۱/۹۰ به پایان رساندم که تا ۲۰۱۳/۹۲ اجازه دفاع نیافتم و تا ۹۴ امکان چاپ نداشتم که از سالهای ۸۴ درگیر این پرسش و تحقیق درباره آن بودم. قبل از چاپ نسخه چاپ نشده را به دوستانی فرستادم تا شاید کمکی باشد که از بحثهای ژورنالیستی و ادعاهای لیبرالیسم و سوسیالیسم خارج شوند اما به جای تکرار کارهای من به تکرار ادعای من که سالهاست مشغول تحقیق هستم پرداختند که خود را از نشخوارکنندگی اندیشه‌های من در بیاورند اما همیشه در حد نشخوارکننده اندیشه‌ها ودیدگاه من باقی خواهد ماندند هر چقدر هم با بد و بیراه به من سعی در کتمان دزدیهای خود داشته باشند در حالی که قبل از من مشغول تحلیلهای ژورنالیستی و عشق ایرانی و اینکه لیبرالند یا سوسیال بودند و من براحتی نتیجه تحقیقات هفت ساله ام را مفت در اختیار انها گذاشتم. نکته آخر اینکه همانطور که اشاره‌کردم در پایان کتاب اول هنوز نه "روژاوا»یی شکل گرفته‌بود و نه داعشی هجوم کرده‌بود در واقع با این دو اتفاق به نوعی فرضیه من تبیین بهتری یافت که در چاپ بعدی کتاب و مجموعه مقالاتی به این دو پدیده اشاره کرده ام.

- **بیشتر محققان** جنبش های آناتولی ترکها هستند که در راستای سیاست کمالیسم در نفی وجود مستقلی برای کورد که آنها همان ترک کوهی هستند، به تحقیق در باره آن پرداخته‌اند که سعی در کتمان کورد بودن این جنبشها دارند همچنین سعی دارند ریشه مذاهب علوی را به آسیای میانه و شمنیسم ترکان

برگرداننند. از سوی دیگر محققان ایرانی و ایرانی شناسان سعی در یافتن ریشه ایرانی/خراسانی و زرتشتی برای این جنبشها هستند. بسیاری از این جنبشها و حاملان فرهنگی آنان که در نبود تاریخ‌نویسی کورد، ترک و ایرانی گشته‌اند، کورد بوده و هستند که ریشه کوردی آنان همانطور که بروین سن اشاره کرده‌است به غرض کتمان گشته‌است بهترین مثال صفویان است که اولین بار کسروی کورد و ایزدی بودن آنان را فاش ساخت. این قضیه کورد و مهری بودن صفویان که صده ها کورد بودن آنان کتمان گشته بود در باره بسیاری از دیگر فرهنگ و مردمان نیز صادق است. برای مثال علویان که آنان را ترک می پندارند یا بکتاشیه که ترک زبان گشتن آنان دلیل بر ترک بودن آنان و فرهنگ ترکی علوی نبوده است همانند صفویان تغییر زبان داده اند. بلکه نشان از کورد بودن مردمان علوی است که امروز ترکی زبان آنان است و نشان از تحقق سیاستهای کمالیستی در ترکیزه کردن آنان دارد که مورخان ترک نیز نقش تاریخی و روشنفکری سیاستهای شونیستی دولت کمالیسم را به خوبی انجام می دهند که در مورد ایران نیز صادق است که روشنفکران به بهانه ایران فرهنگی در جهت سیاستهای امپراتریستی نظام های حاکم قلم فرسایی می کنند.

متاسفانه در فقدان کوردشناسی مستقل تقسیم بندی ایرانی و ترکی برای تفسیر این جنبشها و مذاهب علوی و یارسان و ایزدی وجود دارد از سوی مذهب یارسان و ایزدی را به ایرانیت و زرتشت پیوند می دهند و از سوی دیگر علوی را ترکیسم که در فقدان کوردشناسی مستقل و عدم اذغان به هویت مستقلی برای کورد در دانشگاه های غربی طبیعی است که سایکس/پیکو باید مشروعیت یابد.

فقدان سوبژکتیویته گشتن کورد است که حتی محققان کورد زبان در چهارچوب کلان روایت ایرانی و ترکی و یا اسلامی به بررسی جنبشها و فرهنگهای کوردی می پردازند. چند سال قبل در مطلبی تحت عنوان فقدان ذهنیت کوردی تا حدی به مسئله پرداختم. متاسفانه کوردها به اصطلاح مدرنِ محقق که در دانشگاه های تهران و استانبول وبغداد تحصیل می‌کنند درک و دریافتی از ایدوئولوگ بودن علم ندارند و غافل هستند که پس زمینه علومی مثل باستان‌شناسی با مفاهیمی چون ایران و هندو ایرانی، آلوده گشته‌است و با همان دیدگاه به فرهنگ و آثار باستانی خویش می نگرند که نتیجه ایی جز آسیمیله کردن فرهنگ و آثار کورد/مهری در فرهنگ سیاسی دیگری ندارند چرا که خود نیز آسیمیله گشته‌اند. امرزوه از این دانشمندان زیاد است گروهی به اسم باستان‌شناسی علمی در دام ایدوئولوژی فارس افتاده‌اند و کشفیات را صورتی ایرانی/زرتشتی می دهند و گروهی نیز به اسم شاهنامه کوردی سیاست فرهنگی دیگری را فرهنگی کوردی می خوانند. برای مثال محمد علی سلطانی در کتاب نقش کوردها در فرهنگ و تمدن ایرانی که شکل فرهنگی همان کورد با معرفت و من تجزیه‌طلب نیستم.

امثال سلطانی و یاسمیها بدانند که در توهم نقطه ارشمیدسی در نیایش فرهنگ عظیم ایرانی و کورد را بخشی از ایران تعریف کردن نباشند بلکه محصول گفتمان هستند. در میان کوردهای ترکیه نیز کم نیستند که از فرهنگ عظیم تورانی/ترکی سخن می پراکنند و کوردها را بخشی از فرهنگ و تمدن عظیم ترک می دانند مانند شریف فیراتسŞerif F rat's و فخرالدین کیرزیوگلو Fahrettin K rz oğlu و سکبانSekban . همچنین طرف مقابل ایرانیهای چون حمید احمدی و جواد طباطبایی نیز در توهم سوژه متعال در ستایش فرهنگ عظیم و چند قومیتی ایرانی نباشند چون مانند آنان نیز در میان تمامی ملتها بی شمار است مانند فاروق سومر زکی توقان در ترکیه و قبلتر ضیاگوکآلپ که از فرهنگ و تمدن عظیم ترکی و کورد و..را بخشی از این تمدن وفرهنگ عظیم به شمار می آورند و علم مستشرقان نیز چون توهمات ایرانیت، توهمات ترکها را تایید می‌کند. اینان روشنفکران ایدوئولوژیک دولتی هستند که هردو محصول مستشرقانند و کوردها که دچار از خودبیگانگی شده‌اند در هر چهارپارچه، نشان از فلاکت قوم مغلوب در برابر قوم غالب است که با ارادت و نیایش تمنای پذیرش را دارند که فرار از تحقیر تحمیل شده دیسکورس حاکم است که شاید بخشی از آن شود که هرگز نخواهد شد. توهم نقطه ارشمیدسی به دو دلیل است یکی ژست روشنفکری که اگر با عامه مردم بیشتر نشست و برخواست کنند متوجه خواهند شد که بسیاری از عامه نیز همان چیزها را بازگو می‌کنند پس نیازی به نوشتن درباره آن ندارند و دوم عدم مطالعات تطبیقی در باره سایر کشورهای مشابه و همسایه که اگر روندهای سیاسی و فکری کشورهای عرب و ترک را مطالعه کنند متوجه شباهت عجیب رفتارهای سیاسی و فکری دو طرف می‌شوند که شاید چون سوفسطائان دچار شک گردند و از توهم نقطه ارشمیدسی بیرون بیایند.

- **بسیاری** از نظریات تئوریسنهای ایرانی در واقع درباره کورد صادق است. برای مثال نظریه وحدت در کثرت که آن را برگفته از مفهوم شاهنشاهی و بازتولید گشته در وحدت در کثرت عرفا می‌داند بیشتر تئوری مناسب کورد و کثرت موجود در آن است نه اتحاد و پادشاهی "خداسالارانه» ایرانی به قول هگل. شاهنشاهی مفهومی مادی و منطبق با سیستم متکثر و پلورال مادها بوده است که بریان به درستی حاکمیت مادها را همان توافق شاهکها می داند. این مفهوم سیاسی که شاه خدا نیز بود در اسلام با گسست از سیاست در قالب فرهنگی وحدت در کثرت و اناالحقها ندای «عهد الست» که در سیاست همان میثاق شاهان با شاهنشاه بوده است، پژواک می‌دهد. اما در ایران تنها وحدت سیاسی و دینی آن را دریافته اند و کورد کثرت آن را. وحدت در کورد چیزی جز توافق کثرتها نیست همانطور که وحدت بدنی «بدن‌کامل»، «هه‌لپه‌رکی» چیزی جز توافق و اجماع بدنها نیست. پارس خود یکی از قبایل و اقوام مهاجمی بود که آداب حکومت نمی‌دانستند و مفهوم شاهنشاهی مادی/مهری را به خداسالاری تبدیل کردند تنها وحدت مسئله را با فراموشی کثرتها دریافتند. تضاد فارس و ترک مسلمان و زرتشتی با کورد، تضاد حاکمیت نظامی و الیگارشیک سیاسی با توده مردم مهری نیز هست. همچنین نظریه تضاد دولت و ملت، تضاد توده مردم مهری مادی بر علیه حاکمیتهای هجوم آورنده از شرق بود که البته بعدا با تحمیل سکونتی و زبانی به تضاد دولت تک قومیتی و قوم بی دولت تبدیل گردید امروز تضاد دولت و ملت نیست بلکه قوم حاکم و قوم مغلوب است برای مثال اوایل انقلاب اسلامی که تنها کوردها در برابر آن مقاومت کردند و از مابقی ایران داوطلبانه به جنگ بر علیه کفار و تجزیه‌طلبان بسیج می گشتند. دولت مدرن رضاخانی، نیز نه تضاد دولت با کل ملت بلکه تضاد دولت تک قومیتی پارس با قوم بی دولت کورد بود. امروز دیگر نمی توان مماشات ایرانی بودن را با این توجیه که ایران از آن ماست توجیه کرد و به جای اندیشیدن به کورد چون کل در همگرایی با دیگر بخشهای کوردستان به ایرانی بودن اندیشید اکنون باید کوردستان محدود شده را حفظ کرد اصفهان و موصل و تبریز دیگر از دست رفتند..همچنین نظریاتی که از پارداوکس ایرانی می گوید که از یک سو فرهنگ و از سوی دیگر شریعت گرایی و استبداد، با تقسیم بدنی فرهنگ کوردی/مهری

و ایرانی(فارسی -ترکی)سازگار است. آنچیزی که فرهنگ ایرانی بویژه غربی آن مشهور است مانند حافظ و سهروردی و جنبشهای اجتماعی خرمیان و فتویان به فرهنگ کوردی تعلق دارد طرف دیگر شریعت گرایی غزالی و استبداد حکومتهای شرقی از طاهریان تا سلجوقیان است.

- **اگر نگاهی** به تمامی تحقیقات غربیها و ایرانیها - و متاسفانه کوردهای با معرفت علمی متاثر از دانش دیگریها- داشته باشیم متوجه مسئلهایی ساده و اما غامض گشته می شویم. در ردیابی فرهنگ ایرانی قبل از اسلام برای مذاهب امروزی کوردی چون ایزدی و یارسان، مفاهیم هفت تن و اهمیت عدد هفت را با مقایسه آن با امشاسپندان دال بر تاثیر فرهنگ و دین ایرانی یا ریشه داشتن این مذاهب در اسطوره و دین زرتشتی ایرانی می دانند. ین سمبلها و مفاهیم مهری و کوردی هستند نه ایرانی و زرتشتی. هفتخوان اصلی و مقدم مهری وکوردی است که زرتشت و ایرانیان آن را برگفته و سازه های معنای آن را دگرگون کردند. بنابراین تشابهات ذکر شده به معنی ایرانی بودن و زرتشتی بودن اینان نیست برعکس بازگشت به همان اصل قدیم است که البته چون قرنها سکوت خودی و حاکمیت خدای سیاسی دیگری بوده است این بازگشت با ذهنیت و حافظه امروزی(امروز صورتبندی این آیینها) باعث فراموشیهایی از اصل مقدم مهری با حافظه خوداگاه زرتشتی و هندی و اسلامی گشتهاست. باید یک مرحله به عقب تر رفت.

دو مفهوم براستی امکانیت استقلال آیینی و ذهنی کورد را سلب کردهاست که هردو برساخته نژادپرستی حاکم بر قرون ۱۷ و ۱۸ اروپا بود یکی نظریه هندو اروپایی یا هندو ایرانی است که کلان روایتی نژادپرستی و ایدوئولوزیک است که هیچ اساسی در دنیای تاریخ و علم ندارد اما متاسفانه گذار از این کلان روایت به دلیل حاکمیتها سلب گشتهاست. دوما مفهوم ایدوئولوژیک و سیاسی ایران که به آن مفهومی فرهنگی و سرزمینی قالب کردهاند. با ظهور اسلام امپراتوری بزرگ پارس بود اما این یک امپراتوری مانند سایر امپراتوریهای تاریخ ترکان و مغولان بود و چون سرزمینهای بسیاری در تصرف این امپراتوری بود، تمامی متفکران و فرهنگها آن دیار را ایرانی می نامند که از یک سو از تفکرات ضد سامی و ضد اسلامی اروپا برخاسته است و از سوی دیگر پیچیده کردن مسائل ساده که د رچهارچوب امپراتوری سیاسی و نظامی به معنای چهارچوب فرهنگی و دینی نیست. اگر قبل از اسلام امپرتوری مغول حاکم بود اکنون همه متفکران و فرهنگها را به مفول انتساب می دادند. در عدم توانایی تحلیل آیینهای غیراسلامی، هرانچه را که قبل از اسلامی است را ایرانی فرض می گیرند. امروزه برای کورد تصوری غیر از ایرانی بودن سخت به نظر میرسد و گفته من که ایرانی نیستیم را درنیافتند چرا که قادر به درک اینکه ایران تنها یک مفهوم است و اینکه من می گویم ایرانی نیستیم به معنی بخشش سرزمین و فرهنگ ندارد برعکس آن درست است در باره ایرانی بودن و نبودن که ذهن خیلیها به آن درگیر است رجوع شود به لینک زیر

https://zakariaqaderi.blog.ir/1397/10/06/HQADER

- **مسئله** دیگری که دیگر نبود گوش شنوا همانقدر که به ضعف علمی و فقر تاریخ و اندیشه سیاسی بر میگردد به خصوصیت ضعف اخلاقی و ابژه بودن کورد نیز بر میگردد. ضعف اخلاقی که ناشی از متهم شدن است و عشق به روژآوا به دلیل همین ضعف اخلاقی در مقابل دیگری است که تاکیدکنند ما تجزیهطلب نیستیم و حقوق بشر هستیم.

در این مورد روشنفکر کورد هیچ تفاوتی با یک پیشمرگه صفر کیلومتر بی سواد حزب کمونیست و سلفی گروه داعش و اخوان ندارد. برای مثال حزب کمونیست ایرانی مدعی است که ناسیونالیسم و قومیت ارتجاعی است اما در جهت ایرانیت می کوشد و زبان رسمی فارسی است و اسم ایران بر روی حزب است که نفی ناسیونالیسم و ملت، نفی یک طرف کورد و تن دادن به ناسیونالیسم فارس است. اگر ناسیونالیسم نفی میشود، دولتهای مدرن دیگری، برساخته ناسیونالیسم است و باید نفی شوند. نفی یک طرف ناسیونالیسم کومله به نفی یک طرف دولت پ.ک. میرسد چون درکی از اینکه ناسیونالیسم دیگریها به مرحله ایجابیت و دولت دست یافت اما کورد نه و نفی ناسیونالیسم به معنی تایید دولت دیگری است که اوجالان صراحتا بیان میکند . در واقع کمونیسم فراقومی وی، اسارت در قوم مسلط فارس است که کمونیسم را در جهت گسترش قومیت خویش بکار می برد اما در کورد کمونسم باعث نفی قومیت میگردد. یک سلفی نیز که به داعش یا اخوانیان بر ضد قوم کورد می پیوندد. اخوان و داعش در پیوند با عربیسم و در خدمت ناسیونالیسم عرب است اما کورد در پیوستن به این گروه که ظاهرا در نفی ظلمت قومیت وناسیونالیسم است، به خدمت ناسیونالیسم و قومیت دیگری در می آید. این آفت امروزه در میان به اصطلاح روشنفکران نیز مد شدهاست که ناسیونالیسم و..برساخته است، اما شعار مدنیت در چهارچوب ایرانیت را می دهند که همان اسارت درناسیونالیسم دیگری است و تفاوتی با سلفی عضو داش و پیشمرگه صفر کیلومتر حزب کمونیست ندارند. مدعی هستند ربط کورد به ماد و ایوبیان تعصب وناسیونالیسم است اما از چین تا مصر و تمامی فرهنگهای عیلامی و مادی و...را ایرانی فرض کردن که قبل از ورود ایرانهیا به منطقه بودند، منطقی و ناسیونالیسم نیست؟ در حالی که هضم شدن و آسیملیه گشتن ناسیونالسم فارسی و نفی خودی است. اسارت در ایده اسلام جهان و چپ جهانی به اسارت در مفاهیم شهروندی و مدرنیت و شهروندی تبیدل گشتهاست و نفی کوردیت به اسم طبقه کارگر جهانی که همان جهانی کردن قومیت فارس بود اکنون در قالب شهروندی و کنفدرال بی دولت احیا گشتهاست. . اگر قبلا به اسم نجات طبقه پرولتاریا و اسلام فراقومی ما را هضم قومیت خویش می کردند امروز به اسم شهروندی و مدرنیت. اکنون هرگونه نفی دولت و ملت، یک طرفه به معنی نفی کورد و تایید دیگری است. روشنفکری امروز کورد در نفی ملت وناسیونالیسم، نه تنها اسارت در ناسیونالیسم دیگری است بلکه شکل مدرنتر همان کورد با معرفت و مرزنشین غیور است در واقع شکل عرفانی پیشمرگه حماسی جاش است. کورد باید بدان که پارادایم تعریف میکند مرز علم و غیرعلم بنابراین خود علم نیز ایدوئولوژی است. ناسیونالیسم البته که برساخته است. خود من معمولا از مفاهیم ناسیونالیسم وملت استفاده نبرده ام، اما برای دیگران نیز برساخته است فقط در میان آنان به مرحله تثبیت رسیده است و قبلا صاحب امپراتوری بودهاند. دانش غربی هویت و تاریخ و ناسیونالیسم ایرانی را برساخت و متاسفانه کورد هیچ سهمی در دانش غربی ندارد و سعی در تئوریزه کردن سایکس-پیکو با ربط هویت کوردی به گروه و نخبگان و بندیکت دارند. به همین دلیل اصرار به دریافت کلی از کورد و صورت و میانجی کورد دارم. دیگران از قبل صورت و تاریخ کلی

آنان نگاشته شده‌است بنابراین یک فارس یا عرب در گوگل نیز می تواند تحقیق کند اما برای کورد صورت نگرفته است اکنون کورد به جای عمق بخشیدن به نیستی خویش باید خلا را جبران کند. همچنین باید در نظر گفت برای مثال آشتی صورت‌معقول فلسفه غرب را هه‌لپه‌رکی کوردی به این معنی نیست که تحولات اخیر غرب در باره حقوق بشر و فمنیسم و..در دنیای قدیم با جزئیات وجود داشته‌است این تحولات و مفاهیم مختص جوامع مدرن غرب است و هیچ نمونه مشابه ایی در خاورمیانه و در میان کورد نداشته است.

یک منبع آلمانی در باره برساخته بودن ناسیونالیسم کورد در باشور و تقلیل آن به گروه و نخبگان که توجیه سایکس پیکو است

https://ediss.uni-goettingen.de/bitstream/handle/11858/00-1735-0000-0006-AEF6-B/jasberg.pdf?sequence=1

یک منبع انگلیسی در باره ظهور روایت مدرن ناسیونالیسم تحت تاثیر خانواده بدرخانیان رجوع شود به:

https://fis.uni-bamberg.de/bitstream/uniba/43114/1/BOST13HenningBarbaraDissopusse_A3a.pdf

این دیدگاه برساخته بودن ناسیونالیسم کورد را می توان در آثار میشائیل لزنبرگ نیز مشاهده کرد که آن را به روسها ربط می‌دهد اما چرا به برساخته بودن ناسیونالیسم ایرانی توسط آلمانیها و انگلیسیها اشاره نمی‌کند؟ شکی در برساخته بودن ناسیونالیسم کورد نیست حتی من فراتر از آن می گویم هم اکنون نیز بعد از صد سال جنبشهای به اصطلاح مدرن، چیزی به اسم ناسیونالیسم و ملت کورد وجود ندارد من از مردم کورد و یک مجموعه فرهنگی و تمدنی کورد نام می برم نه ناسیونالیسم. به عبارت دیگر ناسیونالیسم کورد اصلا مانند دیگریها شکل نگرفته است که نفی شود چون دولتی برای تشکیل آن نداشته‌است کل ناسیونالیسم ها برساخته است و هیچوقت سئوال من ناسیونالیسم یا ملت نبوده است برعکس تمایز کورد، عمری به کل تاریخ و به عصر اسطوره و دین تعلق دارد. همه ناسیونالیسم ها برساخته است ایران یا ترکیه قبلا امپراتوری ترکها بوده است مانند تمامی امپراتوریهای دیگر ترک که اکنون از آن ملت هزارساله برساخته اند. مردمی به اسم کورد وجود دارد و تکثر زبانی ومذهبی آن ارزش است نه ضد ارزش کما اینکه دیگران نیز یک زبان را تحمیل کرده‌اند نه اینکه متکثر نبوده است این مردم کورد صاحب تاریخ و فرهنگ خویش است اگرچه ملت نیست اما مردمی با فرهنگی متفاوت و در دوره میانه اسلامی نیز طبق مورخان مسلمان که بوریس نیز به آن پرداخته است به هویت قومی خویش خودآگاهی داشته است. نباید فراموش کنیم که رهبری جنبشهای مدرن کوردی به دست شیوخ سنتی بود نه روشنفکران مدرن که استقلال خواهی و تشکیل دولت مستقل توسط شیخ عبیدالله و شیخ محمود قبل از تکوین ناسیونالیسم مدرن و و جنبشهای ناسیونالیستی بود. ناسیونالیسم مدرن است اما مردم کورد مدرن نیست و اگر ناسیونالیسم برساخته و باید نفی شود باید دوطرفه در میان ایرانهیا و ترکها نیز نفی شود همه ایرانیها قبل از ناسیونالیسم خود را متعلق به قبیله وایل می‌دانستند. نفی ناسیونالیسم دیگری به معنی نفی دولت های دیگری است چون تجلی همان ناسیونالیسم برساخته است

یکی از مضحکترین نمونه‌ها **فیلیپ** کرین بروک است که به شکل خستگی ناپذیری سعی دارد که مذاهب ایزدی و یارسان را در درون دین زرتشت جای دهد و مهر ایرانی را بر آنان بزند. در مطالعه مقاله‌های وی ابتدا تصور کردم که توسط دانشجوی دانشگاه تهران نوشته شده‌است تا دوباره به اسم نویسنده دقت کردم که درمقدمه چنان ایرانی بودن را تکرار میکند. برای مثال وی مفاهیم هفتن و عهد ازلی و کشتن گاو را نشانه همگرایی این مذاهب با دین زرتشتی می‌داند اما در ادامه خود به تفاوت آنان معترف برای مثال شر بودن قربانی گاو در زرتشت و خیر بودنش در ایزدی و اهل حق، می نویسد که فرهنگ ایرانی غیرزرتشتی یعنی حتما واژه ایران باید باشد. در جای دیگری به تفاوتهای این دو مذهب با زرتشتی خودآگاه می‌شود مثلا رد تضاد بنیادین خیر و شر زرتشتی، واژه هند وایرانی را به کار می برد که معلوم نیست به چه معناست یعنی تا بتواند به زور لباس تنگ زرتشتی را بر تن آنان می‌کند و هرجا امکان آن نبود که بنا به اعتقاد خودش تفاوتها به حدی آشکار است امکانش نیست با مفاهیم جعلی هند و ایرانی یا ایرانی غیرزرتشتی جزمیت خویش را به پیش می برد. فرض کنیم شباهتی با هندی دارد چرا حتما باید واژه ترکیبی هندو-ایرانی به کار رود؟ در حالی که خود پیشتر متوجه تفاوتهای این مذاهب با ایرانی-زرتشتی شده است؟. همچنین باید اشاره کنم که عهد ازلی و هفتن و گاوکشی نه ایرانی و هندی بلکه کوردی و مهری است که در تقابل با آن ایرانی و زرتشتی ظهور کرد که وی اسمی از آیین مهر نمی آورد. وجود مفاهیم و سمبلهای هفت گانه در فرهنگ ایرانی/زرتشتی که برگرفته از هفت‌خوان مقدم مهری است، نشان از مهری/کوردی بودن آن فرهنگ است نه برعکس. چرا همیشه زمانی که شباهتی میان فرهنگ و مذاهب کوردی با ایرانی و یا هندی یافت می‌شود، حکم بر ایرانی و آریای بودن کورد صادر می‌شود؟ چرا برعکس نباشد؟ چرا نمی توان این شباهتها را نشانه تاثیر پذیری ایرانی/هندی از کورد-مهر در نظر گرفت؟ آیا این همان توجیه سایکس-پیکو و نظریه نژاد آریایی نیست که توسط امثال کرین بروک و گوبینو، توجیه علمی می‌یابد؟ این محققان هرگونه اثری از آتش ببینند، آن را نشانه فرهنگ ایرانی به شمار می آورند. آتش چون آب و غذا بخشی از زندگی انسان برای برآورده کردن نیازهای عملی از عصر هموساپین تاکنون است و هیچ ربطی به تمدن ایرانی ندارد اما محققان ما با کشف هر دار سوخته‌ایی آن را فرهنگ ایرانی و خلاف آن را ایدوئولوژی لحاظ می‌کنند . بروین‌سن در بررسی سیر کوردشناسی تنها در باره کرین بروک واژه عشق را به کار می برد و وی را عاشق دین زرتشت و ایران باستان می داند. بروین سن به خوبی درک کرده‌است چون عشق آمد دیگر عقل و علم کیلویی چند ؟ رجوع شود به این دو مقاله عاشق ایران زمین ما: سه نحله یزیدی، اهل حق و علوی در کردستان

http://ensani.ir/fa/article/74512

https://www.magiran.com/paper/722600

در رد این نظریه و اثبات مهری بودن آیینهای ایزدی و یارسان رجوع شود به مقاله ریچاد فولتز:

https://brill.com/view/journals/jps/10/1/article-p87_6.xml?language=en

این نظریه های نژادپرستانه آریایی که در قرون ۱۸ و ۱۹ در فضای ضد سامی /یهودی در اروپا برساخته شد، هنوز هم در شکل علم تداوم دارد که کورد را به بخشی از تمدن هندو ایرانی ربط دهند. متاسفانه در میان کوردها نیز گروهی از رشید یاسمی گورانی و گرداورندگان شاهنامه گوران و تا محمد علی سلطانی، در این چهارچوب می اندیشند. برای مثال کتاب نقش کوردها در تمدن و فرهنگ ایرانی اثر سلطانی را باید به نوعی شکل فرهنگی همان سگ نگبهان مرزهای ایرانی و مرزنشینان غیور در نظر گرفت که البته فاقد هرگونه اهمیتی است. یا برخی از باستان شناسان که صورت ایرانی و زرتشتی را بر کشفیات باستانی کوردستان می پوشانند این همان فقدان صورت کلی کورد و مفاهیم پیشینی کورد است که در بالا اشاره‌کردم که قادر به شکل دادن به تجربیات پراکنده نیست. به یکی از مقالاتی که قالیباف یکی از نویسندگان این مقاله است که در مجله علمی به چاپ رسیده است ارجاع می دهم تا تقسیم بندی علمی و غیرعلمی ایرانی روشن شود که علم همان در خدمت امپراتوری فارسی است این مقاله تو گویی وبلاگ رسمی سپاه پاسداران است که قصد حمله به باشور را دارد و کشفیات باستان‌شناسی را متعلق به فرهنگ ایرانی در نظر می‌گیرد. البته حمله نیز صورت گرفت این مقاله تقریبا یکی دو سال قبل از رفراندوم نوشته شده‌است زمانی که زمزمه رفراندوم به گوش رسید که بعدا نظریه عملی شد و ایران به همراه ترکیه و عراق به باشور برای نفی کردن رفراندوم حمله کردند:
عنوان مقاله«پژوهشی در حوزه فرهنگی و تمدنی ایران: نمونه موردی کوردستان عراق»
https://iranjournals.nlai.ir/handle/123456789/160344

برای دریافت سیاسی بودن پروژه ایران فرهنگی که توسط وزارت خارجه همزمان با طرح قدرت منطقه ایی ایران ارائه شد و روشنکفران و علم ایرانی در خدمت آن هستند رجوع شود به دیگر مقاله اینجانب: پروژه سیاسی ایران فرهنگی و شورشیان بی خرد: از یاسمی گورانی تا شاهنامه گوران.

برای درک ارتباط جنبشهای اسلامی معاصر عرب از وهابیون تا اخوان با ناسیونالیسم عرب رجوع شود به کتاب خوب باسام تیبی که خود عرب است:
- https://vdoc.pub/download/arab-nationalism-a-critical-enquiry-47s8snek5uv0

- راقم این سطور در کتاب عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها اشاره کرده ام که در دوره اسلامی کورد فاقد آگاهی قومی و تمایز قومی خویش را از طریق مذهبی بیان کرده‌است یا ما منابع آن را تایید نمی‌کند. باید اشاره کنم که مسئله کمبود منابع است و خودآگاهی قومی نیز در میان ادبیات و ایینهای کوردی بوده است؛ برای مثال: چه نی ئیرمانان مه گیلم هه ر دانر/ مه کوشم په ری آیینی کوردان یعنی با یاران روحانی خود کوهها و تپه ها را در می نوردیدم و برای بقای آیین کوردها تلاش می‌کنیم که مربوط به قرن سوم هجری است. یا پیرموسا که متعلق به قرن هفتم است سروده است که :

یه کسه ر کرده وه کورد و کوردستان/ هه م وه موعجزات هه م وه سفره و خوان .
غولامان دیشان و موعجزاتش/ ته مام کوردستان داوه به راته ش.
از این اشعار که صراحتا به کورد و کوردستان اشاره شده‌است کثیر است که نشان از خودآگاهی قومی البته نه ناسیونالیسم بوده است. اشعار دیگری که منبع آن نامعلوم و توسط یکی از دوستان یارسان برای من فرستاده شد:
مسلحت دیدن رو بنین ورا / بچین به درگان شای قندین قلا.
شاه که به شنفت سوار بی وزین / رو کرد و درگای بینای بهترین
واتش یا خودای جهان آفرین / حقم بستانه چه ایران زمین

همچنین سلطان سنجر که منطقه را کوردستان نامگذاری کرد و بارها مورخان به مناطق کورد نشین تحت عنوان کوردستان بدون تقسیم بندی اداری پرداخته‌اند نشانی از این خودآگاهی بوده است. همچنین اینکه این همه مورخان و متکلمان مسلمان چه شیعه و چه سنی کوردها را به جن و شیطان و عاری از فضیلت و کافر ملقب کرده‌اند، نشان از وجود هویتی به نام کورد بوده است.. جیمز بوریس در مقلاتی طبق منابع کلاسیک مورخان اسلامی به وجود هویت قومی و خودآگاهی به آن اعتراف کرده‌است که فراتر از هویت قبیله و ایلی خودآگاهی قومی در مقابل ترکان و...داشته‌اند. مهمتر اینکه منابع نگفته اند که این قبیله یا آن ایل جن و شیطان است بلکه کورد چون کل را جن خطاب کرده‌اند و کل جبال و ماهین را کوردستان نامیده‌اند. خودآگاهی قومی کورد در میانه‌ی اسلامی در قالب لفافه دینی و تصوف بروز کرده‌است که رمزگونه و باید تفسیر و مفهوم سازی شود. همین امروز نیز اگر بنگریم کوردها مسلمان شافعی در میانه حنفیهای سنی و شیعه قراردارند یعنی در میان اکثریت حنفی کوردها شافعی و تصوف نقشبندیه نیز اساسا از سویی،در مقابل بنیادگرایی سنی وهابیون و از سوی دیگر شیعه گرایی جنوب عراق و ایرانی برجسته گردید به این معنی که از نظر مذهبی نیز هویت متمایزقومی خویش را بیان کرده‌است.بسیاری از ترکها و کوردهای اذربایجان سنی شافقی بودند، ترکان شیعه گشتند اما کوردها همچنان سنی شافقی باقی مانده اند که هویت خویش را هم از ترک و هم از مرکز شیعی متامیز تعریف کنند. یکی از دلایل عقب نشینی قادریه در برابر نقشبندیه جبهه‌گیری خود در مقابل ایران شیعی شده است. قادریه از نظر باطنی به شیعه نزدیکیهای دارد اما نقشبندیه نصب را نه به علی بلکه ب ابوبکر می‌رساند و به ظاهر مقیدتر است. همچنین نباید از نظر دور داشت که جنبشهای معاصر که درخواست استقلال و دولت کرده‌اند رهبریت آن در دست شیوخ و قبل از تشکیل ناسیونالیسم بود مانند شیخ سعید و عبیدالله که در ادامه نشان دادن تمایز قومی از طریق مذهبی است که رهبریت شیخ عزالدین حسینی نیز نمونه ایی از آن است که یک شیخ سنتی و امام جمعه به رهبریت خواسته ای ناسیونالیستی تبدیل می‌شود و خود بیان کرده‌است تضاد نه مذهبی بلکه ملی است که بررسی آن در دوران میانه‌ی اسلامی به تحقیقات بیشتری نیاز دارد.

- در باره متد باید عرض کنم که متد این کار تاریخ را در ارتباط با دوری و گسست از هستی‌عینی از یک سو، و بازگشت به آن از سوی دیگر بررسی می‌کند به عبارت دیگر از یک سو نداهای توحید/توافق و از سوی دیگر ضد آن یعنی بت‌پرستی را بررسی می‌کند. درک غیریت مقدم بر تقابل‌های دوگانه، دریافت همان هستی‌عینی خوودای سیاسی، سوای صفات تاریخی و متافیزیکی وی و، درک صور بشر، قبل از آلوده شدن به الودگیهای سیاست‌خدایی و فلسفه روح و در واقع بازگشت به عهد الستی است که ابدان بشر قبل از وجود تاریخی و قبل از آلوده شدن به ارواح متافیزیکی و تاریخی، با بدن‌کامل/خوددا دونادون گشته و میثاق را هه لپه رکیدن. این کار هم متد علمی است و هم ایمان ندای بازگشت به خوددا. هدف از این کار تنها ماندن در ساحت اندیشه نیست بلکه شناخت هستی کامل خوددا برای زندگی عملی است. در صورت بازنگشتن به خوددا، قهر و کین و عذاب آن توسط خود بشر اتفاق می افتد چرا که این خوددا تنها پاداش و خیر است و شر و ظلمت در آن جایی ندارد. دوری از خوددا و دست نیافتن به اتفاق با وی و اصرار بر بت پرستی، دلیل شر و نفاق است. این خوددا سوژه ای که قادر به عذاب و پاداش و قانون گذاری باشد نیست بلکه پذیرش و وفق با وی پاداش می آورد و دوری عذاب. این دفتر سرنوشت فراموشی خوددا و بازگشت دوباره به وی است. بنابراین، هدف از این تحقیق از یک طرف، توافق قدیم و بازگشت به خوددای راستین و انسان در رحم تاریک مهرابه است که هیچ حجابی بین بدنهای انسان و بدن‌کامل نبود و پاک کردن بدنهای انسان از ارواح خبیثه تاریخی و متافیزیکی و بت‌پرستی است و از طرف دیگر، نشان دادن چگونگی تکوین و تدوین دوری انسان از توحید و آلودگی وی به بت‌پرستی و توهمات است. بازگشت به زمان/مکان مهرابه که بشر و خوددا با هم بدون حجابی در هه‌لپه‌رکی می زیستند. دادستان این دفتر، روایت دورگشتن بشر از خوددای سیاسی و آلودگی او به سیاستهای خدایی و در عین حال تلاش برای تجدید میثاق با خوددا‌ست که روایت خود تاریخ است. لاجرم روایت بیان شده از این قلم ، روایت خود تاریخ است که در عین دوری از عهد مهرابه، همیشه ندای بازگشت به سوی او را نیز داشته است. در این متد که از سوی علم و تاریخ است و از سوی دیگر خودداشناسی، تضادی بین علم و مادیات و سکولاریسم با توحید و الهیات از بین می رود.
- **در باره ضعف اخلاقی** کورد باید بگویم که با توجه به تجربه‌ایی که از کوردهای هر چهار پارچه کوردستان دارم، تنها چیز مشترکی است که می توان در میان کوردها سراغ گرفت بنابراین اگر نه ملت مردمی به نام کورد وجود دارد. این مسئله بی ربط به این نیست که کورد ماده بی صور ت است و صورت را باید دیگران به وی دهند. کورد شیر و غیرت مند صورت دیگران است و برای صورت کوردی که پردازش نشده‌است موش و بی غریت ترین مردمانی هستند که می توان تصور کرد. اینکه در رسانه های دیگری مشغول بد و بیراه گفتن به جمهوری اسلامی منهای ایران هستند، نشخوارکننده خود اپوزسیون فارس هستند وگرنه جرات این کار ر نیز نداشتند. کوردهای روژاو نیز که برای رسانه های خارجی و ارزشهای جهانی مقابله با داعش افسانه ایی شده‌اند، چهل نفر از انها در مقابل یک عرب جرات ابراز وجود ندارد. البته کورد مسلمان با معرفت سوری یا ایرانی و ترکیه ایی بله اما خارج از صورتی که دیگران پذیرفته اند، به هیچ وجه جرات ابراز وجود ندارند. کوردهای کوردستان شرقی نیز چنین است کورد ایرانی ابراز وجوددارد اما کورد مستقل مثل موش پس می کشد. صورت کورد را دیگران تعریف کرده‌اند و هرگونه تخطی از این صورت مانند صورت کورد با معرفت ایرانی، خروج از دایره نظم نمادین است که چون کورد ابژه و فاقد صورت خویش است از زاویه دیگری و ذهنیت دیگری خود را می‌نگرد که نمی خواهد کورد تجزیه‌طلب بد باشد. که روی دیگر تجزیه‌طلبی، فاشیسم و امپراتوری طلبی است کوردی که تجزیه‌طلب نیست حال می تواند اسم ان استقلال ، ازادی و نفی فاشیسم و امپراتوری طلب باشد، ابزار فاشیسم و امپراتوری دیگری است اما کورد قادر به وارونه کردن ارزشها نیست تنها در چهارچوبی که دیگری و اپوزسیون دیگری برای وی تعریف کرده‌است قادر به ابراز وجود خویش است. هم اکنون که دنیا اسلام را با داعش و تروریسم می شناسد و کورد را با سکولار و دموکراسی، بازهم یک کورد جرات رودروری با یک مسلمان در غرب را ندارد. در یک کلام کوردیت خر شدن دیگری است و بنام ارزشهایی چند ابزار اپوزسیون دیگری قرار گرفته است. کورد فاقد تعریف و صورت است یا درچهارچوب تعریف و صورت دیگری مانند کورد ایرانی قرار می‌گیرد یا شیطان و تجزیه‌طلب چون خود قادر به خلق مفاهیم و صورت دادن به خویش نیست.(ر.ج به مقدمه کتاب نظم اهورایی و تازش اهریمنی). چنان اعتماد به نفس را از کورد گرفته‌اند که با ارزشهای دیگری باید خود را اثبات کند. اگر از استثنائاتی چون **کوچر بیرکار** بگذریم غیرتی نمانده است. کوچر بیرکار، براستی شایسته تحسین است، خود را مستقلا کورد تعریف کرد نه کورد ایرانی و حتی حاضر به مصاحبه با رسانه های فارسی نشد. غیرت از کورد رخت بربسته است و مرزهای سیاسی و واقعی حقیقتی تام یافته اند. همچنین باید از **جمال پورکریم** که نگرانی خود را از تجزیه کوردستان به جای تجزیه ایران اعلام کرد، تشکر و قدردانی کرد چیزی که در باشور آن را فغان سر می زدم کسی که تجزیه طلب ایرانی نیست جاش و تجزیه طلب کوردی است. می خواهم احترام خودم را به **شیخ عزالدین حسینی** که تنها کسی بود و جرات کرد در بی بی سی پادمفهوم تجزیه طلبی که همان تلاش برای رهایی و آزادی کورد از بردگی فارسی است را پذیرفت. یک تار موی این شیخ ما به تمامی روشنفکران و کراواتها که ابژه فارس هستند و نگران آنند که فارس در باره آنها چه فکر می کند چون یاد نگرفته اند که درباره فارس فکر کنند.
- سخنرانی از دکتر شرفکندی موجود است که با تاکید و تکرار می گوید چرا دیگران هویت و ملت خویش را فغان سر می دهند و ما نباید بگویم که کورد هستیم. زمانی که این فیلم را مشاهده کردم با خود گفتم که ما به کورد بودنمان افتخار می کنیم چرا دکتر چنین گفته است. اکنون که می اندیشم هنوز آن سخنرانی مهم است که چرا ما جرات بیان اینکه کورد هستیم را نداریم. کوردی که مطابق با تعریف خود کورد و هویت مستقلی باشد. کورد ایرانی و مسلمان سوری و ترکیه‌ای تعریف دیگری از کورد است. کورد مستقلی که نه ایرانی باشد نه سوری و ترکیه‌ایی را هیچ کس جرات بیانش را ندارد در مقابل دیگریها. کورد قادر نبوده است به تعریف خود بپردازد ماده کورد است و صورت را دیگران ارائه داده اند. هرکسی که نتواند به غیر از صورت دیگران چون کورد ایرانی، خود را مستقلا کورد تعریف کند، از کورد بودن استعفا دهد. چه کسی این سئوال بی معنی را که کوردها کجایی هستند، جعل کرده است؟ مگر کسی می پرسد ایرانی یا آلمانی کجایی هستند؟ کوردها، کوردستانی هستند و بس. همه در جمع‌های کوردی شیر می‌شوند و در مقابل دیگری موش و جرات گذار از تعریف دیگریها از کورد را ندارند.

- در متن اشاره ایی کردم که اعراب و ترک و فارس با وجود اینکه صد سال قبل از ما با مدرنیته آشنایی یافته و امکانات دولتی و ابزارهای مدرن را در انحصار خود داشته اند و کورد همیشه در حاشیه ونسبت به مرکزیها فاقد امکانات اموزشی لازم بوده است، قادر به تحقق به اموری مانند دموکراسی روژآوا است اما دیگریها نه. به این معنی که همانطور که خود اوجالان اشاره کرده است بدون سنت آن، امکان تحقق و تغییر یک شبه نیست مانند ایران با هر انقلابی سر از دیکتاتوری و استبداد تازه در می آورد. سنت مهری کورد در حافظه سمبلیک و ناخودآگاه جمعی ما باقی مانده است و مهمتر اینکه در شخصیت اخلاقی ما مانده است. روژآوا تجلی شخصیت اخلاقی کورد نیز هست همانطور که جمهوری اسلامی ایران و رضاشاه، تجلی شخصیت اخلاقی ایرانیها و صدام و داعش تجلی شخصیت اعراب است. بدون اخلاق سیاسی امکان فضیلت سیاسی نیست. حال در توهم دموکراسی با تغییر رژیم ایران و عراق باشید. تک تک ایرانیها خامنه ایی و رضاخان هستند البته زمانی که به قدرت دست یابند.

مایلم به چند تا از منابع مفید در مورد این نوشتار اشاره داشته باشم. درباره محدود شدن کوردستان قرن به قرن طبق منابع اسلامی رجوع شود به مقاله بوریس جیمز:

https://www.academia.edu/181102/The_tribal_territory_of_the_Kurds_through_Arabic_medieval_historiography

و درباره کورد بودن تمامی گروه ها و ایلاتی که در منابع اسلامی و عربی به کورد مشهور گشته‌اند که برخی آن را تنها به مفهوم ایل محدود می‌کنند رجوع شود به دیگر مقاله بوریس جیمس که تمامی آنها را کورد به معنای قومی می داند:

https://www.academia.edu/181103/Uses_and_Values_of_the_Term_Kurd_in_Arabic_Medieval_Literary_Sources

در باره شورشهای مکرر کورد و منطقه جبال بر علیه خلافت اموی و عباسی رجوع شود به کتاب لازاریف و کتاب عطا عبدالرحمن: حرکات الخوارج در بلاد الکرد https://archive.org/details/20200402_20200402_1036/page/n67/mode/2up

در باره رابطه مذهب و ناسیونالیسم رجوع شود به مقاله بروین‌سن: Nationalismus und religiöser Konflikt: Der kurdische Widerstand im Iran

https://www.academia.edu/10575360/Nationalismus_und_religi%C3%B6ser_Konflikt_Der_kurdische_Widerstand_im_Iran

در باره ارتباط مذاهب کوردی از دالاهو تا درسیم رجوع شود به مقالات دیگر بروین سن:

https://www.academia.edu/35292581/Between_Dersim_and_D%C3%A2lah%C3%BB_Reflections_on_Kurdish_Alevism_and_the_Ahl_i_Haqq_religion_in_Shahrokh_Raei_ed_Islamic_Alternatives_Non_Mainstream_Religion_in_Persianate_Societies_Wiesbaden__2017_pp_65_93

https://www.academia.edu/13125948/Dersim_and_Dalahu_Some_Reflections_on_Kurdish_Alevism_and_the_Ahlds_Between_Naqshbandi_Sufism_and_IS_Salafism

و درباره هویت تصوف در کوردستان اسلام سیاسی در اطراف و تقابل آن با شیعه ایرانی و سنی عربی رجوع شود به میشائیل لزنبرگ:

https://www.academia.edu/64215319/Religion_among_the_Kur

در باره بحث تئوریک پدیدارشناسی و هرمنوتیک رجوع شود به مقاله آلمانی استیلر Joachim Stiller Von der Phänomenologie zur Hermeneutik و Friedrich Kümmel

ZUM VERHÄLTNIS VON

PHÄNOMENOLOGIE UND HERMENEUTIK*

مقاله عباس ولی در باره وضعیت استثنائی قانون ایران نسبت به کورد: مسئله کورد و خرد سیاسی دولت:

https://pecritique.com/2021/05/15/%D9%85%D8

درباره صلاح‌الدین ایوبی بنگرید به نوشته های جیمز بوریس و کتاب جن داونپورت و شاندور و مقاله پژواک کوکبیان:

https://www.kurdia.net/archives/2129

کتاب مهرداد ایزدی که به شکل جامعی به کورد و مذاهب آن پرداخته است و ارتباط این مذاهب را با خرمیان و مزدکیان ذکرکرده‌است

https://www.perlego.com/book/1578902/kurds-a-concise-handbook-pdf

تاکنون کوششی در جهت طرح نظری کورد چون یک ایده و نظریه و موضوعی مستقل صورت نگرفته است؛ تحقیقات مستشرقین و دیگریها به دلیل نیت‌مندی ناشی از رابطه‌ی قدرت و دانش، از یک سو، کورد را به مسائل فولکلوریک و ادبی یا بحثهای زبانی و نژادی محدود کرده‌اند و از سوی دیگر، نه به عنوان هویت و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی مستقل، بلکه بخشی از دیگر کلان روایتها بررسی کرده‌اند. تحقیقات کوردها نیز در تقلیل طرح مسئله‌ی کورد، دست کمی از دیگریها ندارد یا در واقع، درونیت‌یافتن همان دیدگاه حاکم دیگریها و مستشرقان است که از یک سو، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند و از سوی دیگر، کوردشناسی به تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر و بحثهای زبانی و نژادی تقلیل یافته‌است یا اهل ادب بدون درکی از تحول تاریخی و مفاهیم سیاسی و فلسفی، مسئله‌ی کورد را به فولکلوریک تقلیل داده‌اند. این نوشتار کوششی است در جهت صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول و خارج ساختن مسئله‌ی کورد از بحثهای زبانی و نژادی از یک سو، و بحثهای فولکلوریک و ادبی از سوی دیگر، که ژورنالیست‌ها و اهل ادب، التفاتی به آن نمی‌یابند. در واقع، در این نوشتار به پدیدارشناسی روح(بدن‌کامل) کورد در طول تاریخ و دیالکتیک ذهنیت و عینیت پرداخته می‌شود. قصد دارم، صورت‌سمبلیک کورد که به فولکلوریک و هنر تجسمی تقلیل یافته است، را با زبان فلسفی و مفاهیم سیاسی آشتی دهم و صورت معقول و زبان فلسفه را، با زبان تصویر هه‌لپه‌رکی آشنا کنم تا کورد از حالت ابژینگی و متهم به حالت سوبژینگی و قاضی دست یابد.

Concept and symbolic form

from God's manifestation to God's death

Heresh Qaderi